1.7.1901

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BL 430 .B35 1899 v.2
Baissac, Jules, 1827-1898.
Les origines de la religion

Shelf

LES ORIGINES

DE LA RELIGION

LES ORIGINES

DE LA

RELIGION

PAR

JULES BAISSAC

NOUVELLE ÉDITION

TOME SECOND

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÉRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1899

LES ORIGINES

DE

LA RELIGION

CHAPITRE IX

Augustior humano visu.

L'Aventin, avons-nous dit, fut très-longtemps *ager publicus.* Comme cette colline était un centre de population fort ancien, plus ancien même, sous le rapport latino-romain, que tous les autres groupes dont se forma la cité de Rome, puisque ce fut de là que partirent les frères jumeaux, il en faut conclure que la propriété individuelle n'y avait réellement existé à aucune époque antérieurement à la loi Icilia. De ce fait il y a lieu d'inférer que le mariage, dont la propriété, basée sur le principe de succession et, conséquemment, sur la famille, est l'indispensable consécration, y demeura longtemps aussi inconnu. En entrant dans la cité par l'ésogamie, quoique le mariage, dès lors régulièrement établi entre eux, leur fût encore interdit avec l'ordre du patriciat, les plébéiens acquéraient

donc le droit de se distribuer l'*ager publicus*. La loi agraire, dans ces limites, était de rigoureuse justice, et l'on ne peut que célébrer du glorieux nom de martyre la mort de Spurius Cassius, le premier qui en revendiqua l'application, le premier aussi, du moins dans l'histoire, qui ait été précipité du haut de la roche Tarpéienne[1]. Il est bien vrai que, lorsque l'Aventin fut restitué à la plèbe, ce mont n'était plus aussi peuplé qu'autrefois; la plupart de ceux qui exerçaient une industrie ou un commerce avaient trouvé sans doute plus avantageux d'aller s'établir dans les bas-quartiers de la ville, plus près du Forum ou à la Subura. Mais de ce que, à la suite de la loi Icilia, de nombreuses maisons à plusieurs étages y furent construites, vouloir, comme le fait Schwegler[2], conclure que jusqu'à cette époque la montagne n'avait pas été habitée du tout, c'est manquer de critique et oublier l'histoire. Denys d'Halicarnasse dit expressément, d'ailleurs, que, aux termes de la loi nouvelle, ceux qui s'étaient emparés du terrain par la fraude ou la violence ne devaient en être expulsés qu'après indemnisation préalable pour leurs constructions. Le même historien, qui appelle l'Aventin le plus grand mont de Rome, qualifie du nom de seconde ville l'établissement qui s'y trouvait, et Tite-Live parle d'une multitude de plusieurs milliers d'hommes établis sur la colline et dans la vallée Murcia[3], ce qui ne peut s'entendre seulement de l'immigration occasionnée par la loi d'Icilius. On sait, en effet, que le roi Ancus Martius y avait transporté la population des villes latines vaincues et soumises, comme Tullus Hostilius, après avoir détruit la ville d'Albe, en avait aussi transporté les habitants sur le Cœlius, la colline voisine.

Mais bien avant les rois, Rome avait des Latins : nous

1. Den. d'Halic., VIII, 78.
2. *Rœm. Geschichte*, II, p. 598.
3. T. Liv. I, 33.

inclinons beaucoup à croire que ce fut même le premier peuple de race aryenne qui s'établit sur le bas Tibre. Au point où est située la ville éternelle, il y eut une rencontre de plusieurs courants ethniques, les uns descendant du nord, comme les Sabins et les Etrusques, et d'autres venant du midi, notamment les Latins, qui étaient apparentés avec la plupart des plus anciennes familles méridionales de la péninsule. La situation inférieure de la dénomination latine par rapport aux Sabins des autres collines romaines, qui, pourtant, dataient, dans le pays, d'une époque plus récente, ainsi que le prouve l'antiquité supérieure des traditions religieuses et des mythes latins à Rome, cette situation inférieure, disons-nous, semble indiquer qu'il y a eu conquête, soumission des Latins proprement dits par une invasion sabine. Les Sabins étaient la classe patricienne, grossie d'une clientèle dont les éléments pourraient bien avoir été fournis en grande partie par des vaincus résignés et assimilés. Quant aux Latins de l'Aventin, qui, d'après ce qu'on serait peut-être autorisé à induire du mythe de Remus, paraîtraient avoir compris ceux des premiers occupants qui résistèrent à l'assimilation, ils constituaient le meilleur de la plèbe. Nous disons le meilleur, car, bien qu'on n'ait avec certitude constaté la pré-existence, sur les bords du Tibre inférieur, d'aucune race anaryenne, il n'est pas douteux que les premiers éléments ethniques de la contrée n'aient été autres que des éléments aryens. Quand la noble race descendue des plateaux de l'Asie centrale commença à se diviser, la famille était déjà organisée chez elle dans des conditions tout à fait ésogamiques : le père, la mère, les frères, les sœurs, et toute la parenté ascendante et descendante, tant maternelle que paternelle, y avaient leur caractère parfaitement défini, ainsi que le prouve l'identité de forme des noms de famille dans toutes les langues de la grande souche aryenne.

Or, nous avons établi qu'il y avait eu à Rome, comme partout, du reste, une époque hétaïrique, rappelée par de nombreux mythes et des traditions religieuses locales. Du reste, avec la donnée éminemment scientifique des transformations de notre espèce et de l'antiquité aujourd'hui reconnue de l'homme sur la terre, il serait peu logique d'excepter l'Italie méridionale du point de vue général et d'y faire dater l'humanité d'une période anthropologique aussi développée, comparativement aussi récente, par conséquent, que la période tout à fait secondaire des langues à flexions aryennes, comme est le latin. Il est donc permis de conjecturer que lorsque des populations latines vinrent, en petit nombre, d'abord, s'établir sur les collines romaines, ils y trouvèrent en possession du sol la race hétaïrique à laquelle seule peuvent avoir appartenu des mythes comme ceux d'Anna Perenna, de Vénus Murcia, de Vénus Cloacina, de Vénus Libitina, des Pénates, de Vesta-Mater associée au *fascinus*, de Vesta Caca et de Cacus opposé à Evandre, etc. C'est à ce premier noyau, mêlé déjà de beaucoup d'étrangers, de vagabonds et d'*ex-sacrati* latins, de tout ce que repoussait, en un mot, le système social aryen pur, que dut avoir affaire la mission Enéenne chantée par Virgile. Dans ces conditions seulement s'explique la facilité avec laquelle Enée put se faire accueillir dans un pays où, plus tard, le patricien Manlius Torquatus jurait de tuer de sa main tout étranger qu'il verrait siéger au Sénat et où ce même Sénat faisait payer si cher le droit de cité. Il n'est pas probable, en effet, qu'Enée, arrivant avec ses Pénates, ses *hastæ Martiæ*, sa Vénus hétaïre, eût été reçu comme il le fut par un peuple chez qui le patriciat aryen aurait régné exclusivement, ni qu'un roi patricien eût jamais consenti à donner sa fille à un *ex-sacratus* pareil. La société au milieu de laquelle il parut était une société très mélangée, caractère que conserva, du reste, sous d'autres formes, la cité romaine et qui, en la préser-

vant de l'exclusivisme, malgré la résistance de sa classe patricienne, ne contribua pas peu à sa grandeur.

Sur l'Aventin, avons-nous dit, durent demeurer, après l'organisation de la cité palatine, ceux qui résistèrent à la transformation et ne voulurent point accepter, en qualité de clients, le patronat des nouveaux conscrits ou enrôlés du patriciat. La conquête du Palatin par la plèbe aventine, à une date qui, dans tous les cas, est autrement reculée que celle qu'on assigne d'ordinaire à la fondation de la Rome carrée, nous paraît certaine. Un trait fabuleux, mais qui n'est, au fond, qu'une manière symbolique de rappeler un fait réel, la confirme. Romulus, « voulant éprouver sa force », dit Plutarque, ou, selon Servius, « marquer l'espace pour un augure », lança du mont Aventin sur les degrés de Belle-Rive [1], par où l'on descend du Palatin dans le Grand-Cirque, un javelot dont la hampe était en bois de cormier. Le fer s'enfonça si avant dans la terre, qu'il fut impossible de l'arracher, et comme c'était un sol riche, le javelot prit racine et finit par pousser une belle tige qui se garnit de branches et de feuillage. Le cormier sacré fut entouré d'un mur et resta pendant des siècles un objet de haute vénération et de pieuse sollicitude. A sa conservation étaient attachés les intérêts les plus graves. Le fait est qu'il ne périt qu'avec la liberté romaine, des ouvriers, envoyés par César pour réparer les degrés de Belle-Rive, ayant par mégarde atteint, en creusant, les racines de l'arbre, qui n'y résista pas.

Quoiqu'il en soit de la personnalité de Romulus, qui ne figure, dans ce récit, comme, du reste, dans toute l'his-

1. Καλὴ ἀκτή, Plut., *Rom.*, 26. Comme ce mot ne désigne généralement qu'une falaise ou rivage escarpé sur le bord de la mer, n'y aurait-il pas une faute de copiste, pour ἄκρη (ionien) ou ἄκρα, dont la signification convient si bien ici ? L'épithète de καλή, avec le sens de *bonne*, ne serait, dans ce cas, qu'un terme d'opposition par rapport à κακή, *mauvaise, méchante*, qui était une qualification de l'ἄκρα de l'Aventin.

toire de l'établissement du Palatin, qu'en manière de simple dénomination individuelle de quelque chose de plus général, il y a là sous une enveloppe mythique un fond vrai. Le *terme*, qui était, à l'origine, un phalle[1], avait pour correspondants la lance, le javelot, le sceptre, le pieu[2], tous emblèmes de virilité. La lance, le javelot, le pieu, plantés en terre, étaient donc aussi, comme les termes et les bornes, des symboles d'appropriation, la marque de la prise de possession du sol : les Sémites, notamment les Phéniciens, dressaient leurs colonnes de Saturne et d'Hercule, qui avaient le même sens emblématique, en signe de cette prise de possession. On ne peut contester, dans tous les cas, que le javelot lancé de l'Aventin ne réponde à la lance que, aux époques historiques, le fétial jetait de la frontière romaine sur le territoire ennemi, pour déclarer la guerre. Ce jet de la lance subsista jusque sous les empereurs. Il y avait à Rome, près du temple de Bellone, au Champ de Mars, une petite colonne appelée la *Colonne de la guerre*[3], qui figurait, comme le dit très bien J.-J. Ampère[4], le *terme* de l'État romain. Le fétial s'avançait vers cette colonne, dont le symbolisme est ici très clair, et il jetait dans la direction du pays auquel on déclarait la guerre une lance ensanglantée, qui avait évidemment le même sens religieux que la colonne. De même que la colonne terminale plantée sur terre supposée ennemie, le trait lancé avait pour objet une prise ou une reprise de possession. Ce qui tend à confirmer ce sens emblématique de la

1. Les termes étaient généralement des Hermès. Or, les Hermès étaient, dans le principe, des phalles, ainsi que le prouve la forme que leur donna plus tard la plastique. V. Hérodote, II, 51.

2. En Sicile notamment, *Hesychius*, t. I, p. 407.

3. *Columna bellica*. Elle daterait de la guerre pyrrhique. Ne pouvant atteindre à la frontière romaine, on aurait déclaré territoire ennemi une petite place qu'un soldat de Pyrrhus avait dû acheter pour cela, près du temple de Bellone, et sur laquelle fut dressée la *colonne de la guerre*.

4. L'*Histoire romaine à Rome*, t. II, chap. 15.

lance comme de la colonne, c'est que, en effet, dans les vieilles idées romaines, la guerre n'était qu'une répétition de droit, une simple reprise ou *clarigatio*. Aussi l'un des fétiaux, appelé à cause de cela *verbenarius*, portait-il devant la lance une touffe de verveine, l'herbe sainte par excellence, *herba pura*[1], arrachée avec sa motte au sommet du Capitole et qui représentait le territoire même de la cité[2].

Si l'histoire du cormier sacré est bien, comme nous le pensons, un mythe formé d'éléments appartenant à la cérémonie fétiale, nul doute que le javelot de Romulus lancé de l'Aventin sur l'acropole palatine, où il aurait pris racine et serait devenu un arbre vivant, ne soit un symbole de déclaration de guerre et puis de conquête du Palatin par la plèbe de la colline du sud[3]. Il n'est pas probable que jamais trait lancé de main d'homme ait pu, de l'Aventin, atteindre, par-dessus le Grand Cirque, la montagne opposée; l'impossibilité du fait ne contribue que davantage à faire ressortir le sens du jet fabuleux en question. Notre hypothèse paraît donc confirmée. Les historiens ne font remonter, il est vrai, l'institution des fétiaux qu'à Numa ou même à Ancus Martius, deux rois d'origine sabine, mais, comme on la retrouve chez la plupart des peuples italiotes avant la conquête romaine, chez les Æques, les Ardéates, les Latins, les Samnites, nous devons croire

---

1. *Sagmina vocantur verbennæ, id est, herbæ puræ, quia ex loco sancto Arcis dantur.* Fest., p. 321.

2. *Utroque nomine* (*sagmina et verbennæ*) *idem significatur, id est, gramen* EX ARCE CUM SUA TERRA REVULSUM, *ac semper e legatis eum ad hostes* CLARIGATUM *que mitterentur, id est, res raptas clare repetitum unus utique verbenarius vocabatur.* Pline, *Hist. nat.*, XXII, 2, 5.

3. En levant le siége de Rome, qu'il désespérait de prendre, Annibal lança dans la ville, par dessus le mur, un javelot en signe de menace de retour. Heureusement pour Rome et pour l'humanité, le javelot du sémite Annibal ne pénétra point dans le sol romain et n'y prit pas racine, quoique de la même trempe symbolique, évidemment, que celui de Romulus.

qu'elle est beaucoup plus ancienne que ces rois. Le souvenir de la lutte entre les deux collines s'était conservé, du reste, dans une tradition rappelée par Denys d'Halicarnasse. Cet archéologue fait mention d'un combat que se seraient livré les deux chefs ou plutôt les deux populations. Il est bien dit que l'homme de l'Aventin aurait été repoussé, mais, même en supposant que la portion de plèbe restée sur cette montagne ait essayé, à son tour, de revendiquer par les armes le droit de cité, ce qui peut fort bien avoir eu lieu, et qu'elle ait échoué dans sa tentative, il ne paraît pas possible, d'après tout ce que nous venons d'exposer, de nier une conquête du Palatin, à la suite de quelque attaque de vive force contre le patriciat sabin.

Plutarque, définissant ce que l'on entendait par le terme de patricien, dit que, suivant les uns, ce mot désignait ceux qui étaient pères d'enfants libres ou qui pouvaient montrer leurs pères, ce que n'auraient pu faire, ajoute-t-il, la plupart des individus qui s'étaient groupés autour de Romulus [1], ce que Romulus lui-même n'aurait pu faire non plus. Quand on parle de pères dont le *spurius* de la Vestale aurait formé son Sénat, il ne peut donc être question que de pères conscrits, c'est-à-dire de ces pères nouveaux qui, après avoir conquis le droit de cité par l'enlèvement des filles des patriciens, commencèrent la série de ce qu'on appelait *patres minorum gentium*. Ces pères, pris parmi les notabilités de la plèbe, furent inscrits avec d'autres qui existaient déjà, les *patres majorum gentium*, et c'est de là que leur vint le nom de *conscripti*. Quoique les historiens qui ont raconté les commencements de Rome confondent toutes les époques et brouillent toutes les situations, il y a lieu de conjecturer que l'homme de l'Aventin, qui n'avait conquis que pour conserver, loin de détruire le Sénat de la *gens* conquise, en fit le noyau autour

1. Plut., *Romulus*, XIV.

duquel il groupa le sien. L'alliance de Romulus et de Tatius, que l'on représente comme deux associés, fait bien l'effet d'un compromis entre le chef plébéien vainqueur et le roi du Palatin rejeté sur le Capitole. Tout semble indiquer que, à la suite de ce compromis, passé à la prière des Sabines enlevées devenues mères et sanctionné par le sacrifice d'une truie dans la voie sacrée, il n'y eut qu'un seul Sénat, composé des cent pères majeurs de Tatius et des cent pères conscrits de Romulus. Denys d'Halicarnasse dit expressément que, la paix faite entre les pères et les gendres, il fut convenu, dans le traité qui intervint, que les deux rois régneraient ensemble avec un pouvoir égal et des honneurs égaux [1]. Il n'est donc pas téméraire d'inférer de là, comme le fait très justement Niebhur [2], que le Comitium, où les patriciens s'assemblaient par curies, à l'extrémité du Forum et au pied du Capitole, était bien un lieu de réunion commun. Il n'y avait qu'une seule cité, par conséquent un seul Sénat. Ce qui le prouve bien, du reste, c'est que, après la mort de Tatius, la souveraineté exclusive de son collègue fut admise sans contestation. D'autre part, quand Romulus disparut, victime d'une conspiration des sénateurs, comme périt César, ce fut au Vulcanal, où se réunissait le Sénat, qu'il fut mis en pièces, selon la version la plus probable, et, cette disparition inexplicable ayant inspiré des soupçons et ameuté le peuple, le patricien qui sortit de l'assemblée et s'avança dans le Forum, pour calmer l'agitation, était un des parvenus du Palatin, Julius Proculus, qui avait suivi les frères jumeaux d'Albe à Rome [3].

---

1. Den. d'Hal.
2. *Rœm. Geschichte.*
3. Plut., *Rom.*, XXXVIII. Un ancêtre de César, un Jules, qui avait été, dit Plutarque, dans l'intimité de Romulus, comme Marcus Brutus fut dans l'intimité du fondateur de l'empire, un Jules, disons-nous, associé au meurtre du premier roi de Rome, c'est une singulière ironie de l'Histoire !

Un autre trait important, qui prouve encore l'union intime opérée par le rapt du Grand Cirque, c'est la fusion qui se fit entre les religions patricienne et plébéienne. « Les deux peuples, dit Plutarque [1], firent en commun leurs sacrifices et leurs fêtes, » chacun d'eux, néanmoins, en conservant de spéciales qu'il célébrait à part. Les plébéiens, ayant conquis le patriarcat, adoptèrent naturellement la fête patricienne des Matronales, qui se célébrait en l'honneur de Junon, la divine épouse par excellence, et à laquelle ne pouvaient prendre part que des matrones et des vierges. Les Indigètes latins se fondirent avec les Novensiles sabins, les dieux *palatini* avec les dieux *capitolini* et les dieux *quirini*. Les deux Mars, celui du Palatin ou Mars *Gradivus* et celui du Quirinal ou Mars *Quirinus*, chacun avec son collège de prêtres Saliens, sont une illustration frappante de la manière dont se fit la fusion. Ce fut, pour beaucoup de dénominations divines, un échange réciproque d'attributs, une assimilation plus ou moins complète [2]. L'homme qui, en fondant les diverses religions de Rome en une seule, contribua peut-être le plus à l'unification de la cité romaine, paraît avoir été Numa Pompilius. Il y a dans la légende de ce roi un mélange d'éléments sabins, latins et étrusques. Son nom est tout à la fois étrusque, Pompilius ou fils de Pompo [3], et sabin, Numa, et la nymphe Egérie, qu'on lui associait, était latine. Le chef-d'œuvre de la politique patricienne, dont ce

---

1. Id., XXVII.

2. Comme les traditions religieuses sont celles qui se plient le moins facilement aux révolutions, il ne faut pas s'étonner que le Mars latin ou Gradivus, l'associé d'Anna, ait été tenu hors de la cité longtemps encore après la conquête du patriciat par la plèbe latine.

3. Les Pompeii sont donnés assez ordinairement comme originaires du Picenum (Drumann, R. G., IV, p. 323) ; mais on trouve ce nom si fréquemment dans les inscriptions étrusques, où il figure sous les formes *pupu*, *pumpu* et *punpu*, qu'il paraît bien difficile de ne pas le faire venir d'Etrurie. Quant au nom de Numa, il était bien sabin.

Numa paraît avoir été l'inspirateur ou l'instrument, ce fut de faire du *spurius* de la Vestale, de ce qu'il y eut jamais de plus plébéien, le dieu tutélaire de la cité romaine sous le nom éminemment patricien de Quirinus. On ne peut, du reste, que louer cette politique : au point de vue religieux, elle réussit, tout en conservant les dieux plus ou moins composés du Latium et de l'Etrurie, à les aryaniser davantage et à leur faire perdre la tache hétaïrique et sanglante que le frottement avec le chthonisme énéen leur avait laissée.

On attribue à Numa la substitution des libations et des offrandes de végétaux, de blé égrugé surtout, *far pium*, et de gâteaux de pure farine, *molæ castæ*, aux sacrifices de victimes, sans dire de quelles victimes. Nous croyons qu'il faut entendre par là les sacrifices humains, si intimement liés au chthonisme et dont le souvenir n'a pu être tout à fait éteint à Rome, malgré le silence de l'Histoire. Les Vestales enterrées vivantes étaient évidemment sacrifiées à la Terre, dont nous savons que la Vesta troyenne était une des dénominations. C'est à la Terre encore et aux dieux infernaux que se dévoue Marcus Curtius, en se jetant tout armé et monté sur un cheval richement équipé dans le gouffre qui s'était ouvert au Forum. Les augures, consultés sur ce que pouvait présager cet entrebâillement du sol, avaient dit que le salut de la République exigeait que le gouffre se refermât, mais qu'on ne le comblerait qu'en y précipitant ce qui faisait la principale force des Romains. « Alors, ajoute Tite-Live, Marcus Curtius, un jeune homme qui s'était distingué beaucoup à la guerre, s'indigna de l'hésitation qu'on faisait paraître, comme si la valeur et les armes n'étaient pas la principale force de Rome. Se tournant vers les temples des dieux immortels qui dominaient le Forum, et les yeux fixés sur le Capitole, les mains tendues tour à tour vers le ciel et sur l'abîme béant devant lui, il se dévoua aux dieux Mânes

puis, montant sur un cheval richement équipé, il s'élança tout armé dans le gouffre. » Le lieu où se consomma ce sacrifice fut depuis appelé le *lac Curtius*, le Forum, à l'origine, ayant été un marais [1]. Il est fort probable qu'il n'y a dans tout ceci qu'un souvenir réduit de quelque chose de beaucoup moins particulier et que Curtius, comme Gygès et le cheval d'airain trouvé par lui dans le gouffre qui s'ouvrit tout à coup au milieu du lac Daskylitis, rappelle moins une individualité qu'une pratique de culte. Mais ce qui est beaucoup plus de l'Histoire et qui confirme la tradition curtienne, c'est le sublime sacrifice des Décius.

Le premier de cette grande famille plébéienne qui donna un si magnanime exemple était consul, avec Manlius Torquatus, en l'an 340 avant J.-C. Il se trouvait avec son armée au pied du Vésuve, lieu que Pline devait illustrer, suivant une remarque de J.-J. Ampère [2], par un autre dévouement non moins noble, le dévouement à la science. Devant lui il avait l'ennemi, l'armée des Latins. La nuit qui précéda la bataille, les deux consuls eurent la même vision : une voix leur fit entendre que le général d'un des deux camps en présence et l'armée de l'autre étaient dévoués aux dieux infernaux et à la Terre, ou, en d'autres termes, que la victoire resterait à l'armée dont le général succomberait, comme dans l'histoire du dernier roi d'Athènes, Codrus. Tite-Live, dont les autorités paraissent avoir eu besoin de cette vision pour faire honneur aux deux consuls de la même pensée généreuse, dit qu'ils convinrent entre eux que celui-là se sacrifierait qui verrait le premier plier les troupes sous ses ordres. Cette enluminure ajoutée à un tableau dont elle tend à amoindrir

---

1. Hoc, ubi nunc fora sunt, udæ tenuere paludes.
. . . . . Curtius ille lacus.
Ovide, *Fastes*, VI, 401.

2. *Hist. rom. à Rome*, III, c. 7.

l'effet, pourrait bien être l'œuvre de la famille Manlius ; dans tous les cas, elle n'appartient pas à l'Histoire, ainsi que le prouvent la fable de la vision et la spontanéité de ces sortes de sacrifices, comme, par exemple, celle du dévouement identique d'un autre Decius, fils de celui dont il s'agit, à la bataille de Sentinum, 45 ans plus tard. Quoiqu'il en soit, Decius Mus, voyant plier l'aile gauche qu'il commandait, appelle à haute voix le pontife Marcus Valerius : « Le secours des dieux, ô Valerius, s'écrie-t-il, est ici nécessaire. Pontife du peuple romain, dis-moi les paroles à prononcer afin de me dévouer pour les légions. » Le pontife lui ordonne de prendre la robe prétexte, et, la tête voilée, la main sous sa toge soutenant son menton, les pieds sur un javelot étendu à terre, de dire : « Janus, Jupiter, père Mars, Quirinus, Bellone, Lares, dieux Novensiles, dieux Indigètes, dieux dont la puissance est sur nos ennemis comme sur nous, et vous, dieux Mânes, je vous prie, je vous conjure et vous demande en grâce de donner la force et la victoire au peuple romain des Quirites, et de frapper de terreur, d'épouvante et de mort les ennemis du peuple romain des Quirites. Comme je l'ai dit en paroles, ainsi soit-il pour la République des Quirites, l'armée, les légions, les auxiliaires du peuple romain des Quirites, dévouant comme je dévoue avec moi aux dieux Mânes et à la Terre les trois légions et les auxiliaires de l'ennemi. » Ces paroles prononcées, il ordonne aux licteurs de se rendre auprès de Manlius et de l'informer qu'il se dévouait pour l'armée. Puis, ayant passé la robe gabienne [1], il s'élance

1. *Cinctus Gabinus.* C'était une sorte de toge retroussée et serrée autour du corps, qui permettait une plus grande liberté de mouvement. Elle était portée dans les camps, mais plus particulièrement dans certains exercices de culte qui s'exécutaient en marchant, comme les processions et les danses. Les Lares, qui passaient pour des génies présents partout et toujours actifs, étaient figurés vêtus de cette robe. Le *cinctus Gabinus* était d'origine latine ; car la ville de Ga-

tout armé sur son cheval et se précipite au milieu des ennemis. Il parut aux deux armées plus grand que forme humaine, — AUCTIOR *humano visu*, — comme envoyé du ciel, dit Tite-Live, pour apaiser le courroux des dieux et pour détourner sur l'ennemi le malheur dont les siens étaient menacés. Il tomba percé de traits, et les cohortes latines terrifiées se débandèrent et furent mises en déroute. D'après Zonaras[1], Decius Mus, comme une victime dévouée, aurait été immolé par un soldat romain, ce qui, joint à la circonstance de la formule sacramentelle, dictée par le pontife, constitue un véritable sacrifice religieux, aussi exactement prévu et ritualisé que toute autre cérémonie du culte.

Il parut plus grand que forme humaine ! Une résolution d'homme ne peut rien produire de plus grand, en réalité, que le sacrifice raisonné de soi-même pour le salut commun, et ce n'est pas à tort que l'admiration et la reconnaissance des sauvés élèvent le sauveur à la divinité ; mais pour bien saisir le sens antique de cette tradition, que Tite-Live n'a peut-être pas tout à fait comprise, il faut voir dans cette « augmentation de forme » de la victime autre chose que la fascination exercée par un acte héroïque. Dans la pensée qui est à la base du sacrifice, la vie n'étant qu'un rapt fait à l'Ensemble divin universel, la mort, qui ramène à ce divin Ensemble, passait pour la grande réparatrice, une restitution de la molécule individuelle à l'unique Divin dont elle est émiettée. Elle tirait l'individu de son isolement et du particulier, pour le grandir dans le Tout général, pour « l'augmenter », suivant l'énergique expression latine : *auctior humano visu.*

---

bies, d'où il tirait son nom, était une colonie d'Albe-la-Longue, un centre religieux latin, où Romulus et Remus, d'après une tradition, auraient été formés à la science augurale.

1. VII, 26.

On se rachetait du péché de la vie par le sacrifice de « ce qui faisait sa principale force », ainsi que s'exprimèrent les augures consultés sur le déchirement du Forum, c'est-à-dire qu'on se rachetait de la vie parce qu'il y avait de plus essentiel en elle : les prémisses, les premiers-nés, les *principia* de toutes choses, représentant, en quelque sorte, ce qui en déterminait le caractère spécifique, étaient de droit dévolus à la mort en expiation du péché d'origine. La victime, ainsi chargée de la vie de tous, était doublement « auguste » : *augusta* en mourant, *augustior* une fois morte ! [1]

Nous avons fait une remarque au sujet des Decius Mus : c'étaient des plébéiens. Quoique, à notre avis, tout ce qui tend à accroître extérieurement l'individu, comme les richesses, les dignités, les honneurs, quand on n'y voit qu'un motif de distinction et de satisfaction personnelle, en isolant de la communauté, où sont les sources de la vie, rapetisse la pensée et le cœur, nous ne doutons pas que le patriciat romain n'eût été capable de dévouements semblables. La remarque n'a donc rien de désobligeant pour lui. Ce que nous avons voulu laisser entendre, c'est que les sacrifices humains, dont l'origine est si intimement

---

1. *Augustus* est une sorte de participe passé ampliatif du verbe *augere* et signifie littéralement « augmenté, accru ». Dans le langage liturgique, il s'appliquait originairement aux temples consacrés selon les rites :

> . . . . . *Augusta* vocantur
> Templa sacerdotum rite dicata manu.
> Hujus et augurium dependet origine verbi,
> Et quodcumque sua Jupiter *auget* ope.
> (Ovide, *Fastes*, I, 609 et suiv.)

Lorsque le Sénat romain, sur la propositions de Munatius Plancus, donna ce nom à Octave, il voulut faire de lui une sorte de dieu présent et corporel, ainsi que s'exprime Végèce (2, II, 5), ou, selon Florus (1, IV, 12), lui donner un avant-goût de l'apothéose qui l'attendait. Nous avons dit, au chap. II de cet ouvrage, que, dans les idées payennes, les dieux n'étaient que des parvenus, *aucti* ou, ampliativement, *augusti*.

liée au chthonisme et aux idées panthéistiques de cette forme de culte, devaient appartenir plutôt au ritualisme des religions plébéiennes qu'à celui des religions patriciennes. Le gouffre du marais ou lac, entre le Capitole et le Palatin, où eut lieu le sacrifice des Curtius, rappelle le *barathron* de l'Agora ou Forum d'Athènes, sur lequel on éleva plus tard le Metroon en l'honneur de la Mère des dieux et qui était, comme nous le verrons un peu plus loin, une véritable matrice : au temps d'Auguste, on jetait encore dans ce qui restait du gouffre des pièces de monnaie, symbole de rachat. La vraie tradition des Curtius est albaine, par conséquent latine et originairement plébéienne. En passant aux Sabins, qui étaient une race patricienne, elle perd entièrement son caractère. Le fabuleux Mettus Curtius, dans la légende sabine, est tout simplement un héros qui, s'étant précipité avec son cheval dans le marais du Forum à la poursuite de Romulus, ne se tira du bourbier qu'avec de grands efforts, mais finit par s'en tirer tout de même. Le vrai Curtius est celui qui y resta, le Curtius latino-romain. Je ne puis m'empêcher de rapprocher encore en manière d'illustration le singulier vœu du patricien Papirius Cursor [1], avant une bataille, du noble dévouement des plébéiens Decius. Tandis que les plébéiens offrent leur vie pour le salut de l'armée, le patricien promet à Jupiter un verre de bon vin, s'il lui donne la victoire. Il paraît, du reste, que le dieu avait fini par préférer cette liqueur au trop généreux sang de la plèbe, car, s'il fut satisfait de l'offre de Papirius, qu'il récompensa par une victoire éclatante, selon la remarque

---

1. Il y avait deux branches de la *gens Papiria :* la branche patricienne, qui comprenait les familles *Cursor*, *Crassus, Maso* et *Mugillanus*, et la branche plébéienne, à laquelle appartenaient les familles *Carbo, Pœtus* et *Turdus*.

malicieuse de Tite-Live[1], il laissa périr à Asculum, sans profit pour les siens, le troisième Decius, dont il se pourrait bien que la défaite posthume ait fait mettre en question le dévouement[2].

L'existence des sacrifices humains à Rome est prouvée par d'autres faits encore. On connaît l'histoire des Gaulois et des Grecs, deux hommes et deux femmes, enterrés vivants, ou plutôt sacrifiés à la Terre, conformément aux rites canoniques des *libri fatales*. D'après Tite-Live, ce sacrifice n'était pas romain, ce qui veut dire que l'usage de semblables immolations s'était perdu; car l'endroit où il eut lieu, une enceinte entourée de pierres, où avait déjà coulé, ajoute l'historien, le sang des victimes humaines, rappelle trop exactement le règne de Saturne, auquel les Latins attribuaient leur initiation à la vie policée et dont le temple, à Rome, au pied du Capitole, renfermait le trésor public et les *signa militaria*. Ce Saturne, qui serait venu du Midi, en remontant le Tibre sur une barque, et qui, arrivé devant le Janicule, aurait trouvé auprès de Janus un accueil hospitalier et se serait ensuite établi au Capitole, originairement appelé de son nom le mont Saturnien[3], ce Saturne, disons-nous, est le même que le Saturne de Sicile, qui se rattache au vieux Baal ou El de la race sémitique et que nous avons déjà vu mêlé au mythe énéen. L'enceinte entourée de pierres, que men-

1. X, 42. *Id votum Diis cordi fuit, et auspicia in bonum verterunt.*

2. Cicéron, *Tuscul*, I, 37; II, 19; *de Officiis*, III, 4; *Cat.* 20, affirme que le troisième Decius se dévoua comme son père et son grand-père; d'autres contestent le fait et disent même que ce Decius survécut à sa défaite.

3. Denys d'Halic. I, 8, 1. Tout le pays était même appelé *Saturnie*. « Il y a, ajoute Denys, plusieurs endroits (en Italie) qui portent le nom de ce dieu, notamment des rochers et de hautes collines. » Nous avons constaté que, en Sicile, les mamelons, naturels ou artificiels, étaient des *tumuli* de Saturne.

tionne Tite-Live, n'est donc qu'une de ces Cours célestes ou *Beith-Elohim* dans le genre du sanctuaire originel d'Héliopolis et des Champs sacrés dont il a été question au chapitre II de cet ouvrage. Nos Cromlechs appartiennent au même symbolisme. Or, c'était à Saturne, le Moloch mangeur d'enfants, un gourmand lécheur de sang humain, que l'on offrait les *oscilla*, ces petites figures qui, d'après Varron, avaient remplacé et représentaient les hommes originairement sacrifiés en chair et en os à ce Dieu [1]. C'était à Saturne que l'on jetait les *argées*. Laissons parler ici Denys d'Halicarnasse :

« On assure, dit cet auteur, que les anciens immolaient à Saturne des victimes humaines, comme on l'a pratiqué à Carthage tant que cette ville a subsisté, et comme font encore les Celtes et quelques autres peuples occidentaux, mais qu'Hercule, voulant abolir ces sortes de sacrifices, érigea l'autel qui est sur le mont Saturnien, y offrit des victimes sans tache et purifiées par le feu, et que, de peur que la population ne crût déroger aux lois observées par les ancêtres, au lieu d'hommes qu'ils précipitaient dans le Tibre pieds et poings liés, il leur apprit que, pour apaiser le courroux du dieu, il fallait faire de petites figures ornées et habillées comme des hommes et les jeter dans le fleuve... De mon temps, les Romains observaient cette coutume, et c'était aux ides de Mai qu'ils pratiquaient la cérémonie en question. Les pontifes accompagnés des Vestales, des préteurs et des autres citoyens à qui il est permis d'y assister, s'en vont sur le pont sacré [2], d'où ils jettent dans le Tibre de petites figures représentant des hommes et qu'ils appelle *argées* [3]. »

---

1. Macrobe, 1, 7, 28.
2. Le pont Sublicius ou pont de bois, devenu célèbre par l'héroïsme d'Horacius Coclès.
3. *Antiquités romaines*, I, 10.

En l'honneur de Saturne encore, au témoignage de plusieurs auteurs anciens, avaient lieu, du moins dans le principe, les combats de gladiateurs [1], qui, ainsi que tous les jeux, étaient primitivement des actes de religion. L'Histoire, il est vrai, ne les mentionne pour la première fois que l'année même où commença la première guerre punique, mais le témoignage que nous venons de rappeler repose sur des traditions trop évidemment confirmées par d'autres faits, pour pouvoir être mis en question. Le *Forum Boarium* (marché aux bœufs), au pied de l'Aventin, du côté du Tibre, où se célébrèrent, à leur reprise, ces jeux sanglants, était précisément l'endroit où Hercule avait établi son culte et aboli les sacrifices humains. C'est aussi l'endroit où eurent lieu jusqu'à ces derniers temps les exécutions capitales, autrefois des *piacula* aussi, quand on croyait à la solidarité universelle et, par conséquent, à l'influence des milieux et à la part plus ou moins grande de chacun dans le mal commis comme dans le bien, mais aujourd'hui de simples mesures plus ou moins efficaces de haute police.

Il est remarquable que le dévouement des Décius, l'enterrement de Vestales vivantes, le sacrifice du Gaulois et de la Gauloise, du Grec et de la Grecque, et la reprise des combats de gladiateurs concordent avec l'avénement de la plèbe au pouvoir et la prépondérance des plébiscites sur les résolutions des curies patriciennes. La loi Publilia, qui rendait ces plébiscites obligatoires pour tous, portait déjà ses fruits, et le Forum avait décidément détrôné le Comitium. On fait remonter le premier exemple d'une Vestale descendue, pour y mourir du plus épouvantable des supplices, dans le caveau souterrain de l'extrémité de la rue Scélérate, près de la porte Colline, au roi Tarquin l'Ancien : cette malheureuse, dont on ne dit point le péché, est appelée

1. Lactance, VI, 20, 25.

du nom de Pinaria [1] par Denys, qui la dit fille de Publius. Mais nous savons que l'institution des Vestales, qui existait à Albe et dans tout le Latium, était antérieure aux rois de Rome, et de plus, par la mort réservée à la vierge mère des petits-fils de Numitor, que ni Romulus, ni le pieux Numa, ni l'impie Tarquin ne sont les inventeurs du sacrifice en question. Dans tous les cas, il est certain que, depuis l'établissement de la République jusqu'au moment où les plébiscites acquirent l'autorité souveraine, c'est-à-dire tout le temps que les patriciens furent seuls les maîtres de l'Etat, durant l'espace de plus de 250 ans, il n'y eut pas une seule Vestale immolée. En voyant concorder et associer même avec l'enterrement des deux couples Gaulois et Grecs le supplice de deux Vestales [2], on est porté à croire que ce ne fut pas, après une désuétude de plusieurs siècles, la seule pensée d'appliquer une pénalité qui détermina ce tardif retour à une très ancienne pratique de culte. Plutarque assure que les quatre étrangers et les malheureuses prêtresses de Vesta furent sacrifiés en même temps, pour détourner des malheurs certains, — Annibal menaçait Rome, — et conformément aux prescriptions des livres sibyllins [3]. Le sacrifice des Gaulois et des Grecs aurait eu lieu, d'après le même auteur, au *Forum boarium*, dont nous venons de rappeler les sanglants souvenirs. Il y avait, du reste, quelque temps déjà que la déesse réclamait des victimes humaines; on le croyait, du moins. Plutarque raconte, en effet, une histoire qui autorise à l'inférer, tout

1. La gens *Pinaria* était patricienne. Il y avait deux branches de cette famille : les *Pinarii Mamercini*, qui ont fourni des consuls, en 265 et 282 de Rome, et un tribun militaire en 322; et les *Pinarii Nattæ*, dont un préteur en 405, et un pontife en 697. Les *Pinarii* étaient, avec les *Potitii*, les desservants du culte d'Hercule à Rome.

2. Plutarque dit trois : Emilia, Licinia et Martia. *Questions rom.*, 83.

3. L. c.; — et *Marcellus*, 3.

en confirmant le sens que nous venons de donner au supplice des Vestales.

Tandis que les Carthaginois et les Siciliens alliés, dit-il, se préparaient à la guerre contre les Romains, Metellus [1], général de ces derniers, avait omis de sacrifier à Vesta. Cette déesse souleva des vents, qui incommodèrent la flotte, et l'augure Caïus Julius dit que les vents cesseraient si le général immolait sa fille Metella [2].

Metella ne fut pas immolée, il est vrai, mais grâce à une intervention expliquée miraculeusement, comme pour Iphigénie : la déesse, touchée de compassion, substitua une génisse à la jeune vierge, qu'elle transporta à *Lamusium* [3], où elle fit d'elle une prêtresse du serpent qu'on y adorait. Comment, après cela, laisser planer encore des soupçons sur l'innocence fort présumable des saintes filles Emilia, Licinia et Martia, trois noms à placer, dans le Martyrologe romain, à côté de celui des Decius? Les Decius, qui étaient des hommes, se dévouèrent; les trois femmes se laissèrent dévouer : c'était conforme aux deux côtés de l'humaine nature.

Il faut très probablement voir aussi un sacrifice humain en l'honneur de la Vesta plébéienne dans le meurtre du grand-pontife Mucius Scævola, le fils du courageux augure qui, seul dans le Sénat, avait refusé à Sylla vainqueur la condamnation de Marius, en lui adressant ces magnanimes paroles : « Tu peux me montrer les soldats dont tu as entouré la Curie; tu peux me menacer de la mort, mais jamais tu ne feras que, pour mon peu de vieux sang, je déclare ennemi de la patrie Marius qui a sauvé

---

1. Les Metelli étaient une branche de la famille latine et plébéienne des Cæcilii, originaire de Préneste.

2. *Parallèles grecs et rom.*, 14.

3. Amyot dit : « Lavinium »; Ricard : « Lanuvium ». Dans cette dernière ville étaient un temple de Junon-Sospita, célèbre dans tout le Latium, et à côté du temple un bois sacré, où se trouvait, dans

Rome et l'Italie [1]. » Cet acte, dont la grandeur est relevée encore par la lâcheté des autres sénateurs, et qui doit paraître d'autant plus généreux que les Scævolæ étaient des patriciens, plus tard un scélérat, le tribun Fimbria, affectera par dérision de le tenir pour un vœu et en demandera l'acquittement à l'héritier. A la mort de ce même Marius, un grand général, sans doute, mais un mauvais citoyen, Fimbria voulait qu'on honorât ses funérailles par un sacrifice humain [2]. Pour victime il choisit le fils de Scævola, qui était grand-pontife. Conduit devant le tombeau du dictateur, Mucius y fut frappé du coup dont on frappait les victimes; mais la blessure ne fut pas mortelle et il en guérit. Fimbria le cita devant le tribunal : « De quoi l'accuses-tu? lui demanda-t-on. — Je l'accuse, répondit-il, de n'avoir pas reçu le poignard assez avant. » Condamné pour ce fait comme un gladiateur qui eût refusé de se laisser tuer, le grand-pontife fut égorgé dans le temple même de Vesta, et son sang rejaillit sur la statue de la déesse [3].

Ceci se passait sous le consulat du jeune Marius, un petit monstre tout à fait digne, sous les mauvais rapports, de son oncle et père adoptif. La mort de Scævola, un des hommes les plus savants et les plus honnêtes de son temps, aux pieds de la divinité dont il était le grand-pontife, eut, du moins, quelque chose d'auguste, je dirai même d'en-

---

une grotte, un serpent qui passait pour le symbole de la déesse. Mais Lavinium, de son côté, était le centre latin le plus ancien du culte de Vesta et des Pénates, et il y avait un collége de Vestales. C'est à Lavinium que les consuls romains, en prenant et en quittant leurs fonctions, allaient, accompagnés des pontifes et d'autres prêtres, offrir un sacrifice aux Pénates et à Vesta. Plutarque aurait-il confondu les deux villes ?

1. Valère Maxime, III, 8, 5.
2. *Id.*, IX, 11, 2.
3. Lucain, *Phars.*, II, 126.

viable, à côté de celle du jeune consul, qui alla périr salement dans un égoût à Préneste.

Marius, le père, avait, du reste, donné l'exemple de ces immolations en faisant couper en morceaux l'ancien censeur Lucius César sur la tombe de Varius : *Ut Vario Cæsar piaculum caderet* [1].

Le souvenir des sacrifices humains, dont le culte de Vesta comme vierge-mère chthonienne était originairement accompagné, jette une dernière lueur sous César. Pour le bien établir, il faut d'abord ramener le lecteur en arrière. Tous les ans, aux ides d'octobre, avait lieu, au champ de Mars, le sacrifice du cheval. A la tête et à la queue de la victime était attachée une vertu d'expiation toute particulière. Dès que la queue avait été coupée, on la portait en toute hâte à la Regia, où l'on en laissait dégoutter le sang sur l'autel de Vesta. Quant à la tête, les gens de la Subura et de la voie Sacrée, primitivement deux localités séparées et distinctes, se la disputaient avec acharnement : il y avait lutte. Si les habitants de la Subura l'emportaient, ils clouaient la tête à la tour Mamilienne ; ceux de la Voie Sacrée, si la tête leur restait, la clouaient à la Regia. Le sang de la victime servait aux Vestales à préparer des parfums que l'on brûlait aux Palilies. Or, ce sacrifice du cheval, qui rappelle l'Açvameda védique, n'est qu'une substitution aryenne à la place des sacrifices humains. Il n'est pas certain que les Aryas n'aient point pratiqué, eux aussi, à une époque fort reculée, ces derniers sacrifices [2] ; mais, à l'époque des Védas, et peut-être même

1. Val. Max., IX, 2, 2.

2. Le Yadjour-Véda rapporte une cérémonie qui tend, au contraire, à l'établir. On attachait à des poteaux, au nombre de onze, 185 personnes, hommes et femmes, de différentes tribus, et après avoir chanté un hymne pour célébrer l'immolation de Nârayana, on les délivrait, et, sans leur avoir faire le moindre mal, on offrait du beurre à leur place.

antérieurement à cette époque, lorsque la famille était encore resserrée dans l'Asie centrale, l'offrande du cheval avait remplacé celle de l'homme. Quand on trouve l'homme et le cheval sacrifiés ensemble, comme dans le mythe de Gygès et dans celui de Curtius, on doit croire à une fusion de deux religions différentes, surtout en voyant le cheval, qui était un symbole solaire, s'associer à la victime humaine dans un abîme, gouffre ou lac, symbole éminemment chthonien : le cheval précipité dans l'abîme, c'est le soleil descendant, à l'ouest, dans les profondeurs infernales, où il ne meurt que pour renaître. L'effusion du sang de la victime sur un autel comme celui de la divine mère chthonienne ne peut que confirmer cette sorte de compromis. Ce qui prouve bien, du reste, que le sacrifice du cheval, au champ de Mars, est effectivement identique à l'*Açvameda* du Védisme, c'est que, de même qu'à Rome, la tête et la queue de l'animal étaient tenues, sur les hauts plateaux de l'Asie aryenne, pour les parties où résidait surtout la force. En rappelant le temps où Indra vainquit le serpent Vritra, symbole du nuage orageux, un hymne védique dit: « Tu étais alors, ô Indra, une queue de cheval [1] ». Dans un autre hymne, c'est avec la tête du cheval Dadhyanc qu'Indra met en déroute ses ennemis [2], comme Samson, avec une tête d'âne trouvée en un lieu appelé la Mâchoire, tua mille Philistins [3]. La substitution du cheval à

Cf. H. H. Wilson, *On the sacrifice of human beings as an element of the ancient religion of Judia*, dans le *Journal of the royal asiatic society of Great Britain*, vol. XIII, p. 106.

1. *Rigv.*, I, 32, 12.

2. *Id.*, l. c. I, 84, 13, 14.

3. *Juges*, XV, 14 et suiv. L'âne, en Syrie, passait, comme le cheval chez les Aryas, pour un symbole solaire, et Samson, ainsi que son nom l'indique, était le soleil, שמש, de même qu'Indra. Celui-ci, avec la tête du cheval, brise le nuage noir, qui se résout en pluie, et de la mâchoire d'âne de Samson jaillit une fontaine. Le mythe biblique est, néanmoins, plus evhémérisé.

l'homme, dans le sacrifice du champ de Mars, ne semble donc pas douteuse.

Or, en l'an 46 avant J.-C., une sédition ayant éclaté parmi les troupes de la dixième légion, César convoque au champ de Mars les mutins et, pour expier leur crime, ne trouve rien de mieux que de dévouer deux hommes aux divinités infernales. Nous disons qu'il les dévoua religieusement, comme était immolé le cheval des ides d'octobre, que le patriciat aryen avait substitué à la victime humaine primitive. Les deux hommes, en effet, furent sacrifiés par les pontifes et le flamine de Mars, à l'endroit même où avait lieu le sacrifice du cheval, et leurs têtes, portées à la Regia, où habitait César comme souverain Pontife, furent clouées au mur du temple. Dion[1] dit expressément, du reste, qu'ils furent égorgés en manière d'holocauste.

Peut-être ne paraîtra-t-il pas tout à fait oiseux que nous insistions sur les circonstances qui précédèrent ce dramatique dénouement.

César, vainqueur de Pompée à Pharsale et du reste de ses partisans à Thapsus, était rentré à Rome, où quatre triomphes lui avaient été décernés. Il était seul le maître, un maître absolu. Le peuple, que 22,000 tables à trois lits chacune avaient réuni pour la célébration de toute cette triomphaille, venait d'inaugurer l'empire par une immense orgie. Le pillage du trésor public, la spoliation des temples et des riches citoyens, la confiscation de la propriété des vaincus avaient permis au sauveur de faire à la population et aux soldats les largesses qui ont fait élever si haut sa générosité. Les citoyens avaient reçu chacun 100 deniers, 10 boisseaux de blé et 10 livres d'huile ; les légionnaires 5,000 deniers chacun, les centurions 10,000 et les tribuns 20,000. Aux vétérans on avait donné des terres. Disposant

1. L, 43, 25.

de la fortune privée, comme s'il n'y avait plus eu au monde d'autre propriétaire que lui, l'homme qui, aux applaudissements du Sénat, avait montré tant d'indignation contre le préteur Cœlius demandant l'abolition des dettes, s'était acquis, auprès de ce même Sénat conservateur, la gloire de paraître respecter le capital, tout en supprimant, pour ceux qui ne pouvaient payer, l'acquittement des intérêts. Le besoin d'un gouvernement stable et régulier, les vœux des classes tranquilles, qui, suivant une façon complaisante d'écrire l'Histoire en temps de décadence morale, rendaient inévitable le retour à la monarchie, préparaient cette longue traînée de boue et de sang que l'on a appelée l'empire. Le moment approchait où, le nombre et la force ayant été systématiquement pervertis, la nécessité, pour les successeurs de César, de conserver cet appui, le seul qui leur restât, allait produire ses fatales conséquences : à chaque règne nouveau devait répondre un nouvel épuisement du trésor, et chaque épuisement du trésor impérial devait marquer les plus riches pour la proscription et la mort. Donc, César triomphait, et, à part ceux qui ne savaient, disait-on, ce qu'ils voulaient, tout le monde était ivre et heureux, ivre surtout. Une seule légion, dans cette armée gorgée de tout, avait trouvé la distribution au-dessous des promesses. Elle se révolta. César, l'apprenant, convoque les mécontents au champ de Mars et ne leur dit que ces paroles : « Quirites, je vous licencie ; allez-vous-en ! » A ce mot de Quirites, les soldats sont désarmés. Eux, des citoyens ! Ils ne s'étaient pas attendus de la part de leur chef à une si cruelle offense. Ils prient, ils conjurent César de retirer cette parole flétrissante, aimant mieux être décimés que de rester sous le poids de l'injure. Tout plutôt que cette dégradation. Ce fut alors que, en sa qualité de souverain pontife, le grand pervers ordonna le sacrifice que nous avons dit. Il le pouvait : le monde, avec l'empire, rentrait dans l'indistinction animale originelle ; il n'y avait

plus de citoyens, plus d'hommes même dignes de ce nom; plus de peuple, rien qu'une multitude confuse. La substitution du cheval, introduite à la suite de l'ennoblissement de l'homme par la formation de la cité, n'avait plus le même motif : le troisième successeur de César, Caius Caligula, ne devait pas tarder à confirmer le point de vue nouveau, en mettant sur la même ligne la brute et ce qui n'était plus le citoyen, en faisant, par une application inverse, son cheval consul. Et la preuve que Caligula, non plus que César, n'était pas si fou qu'on l'a dit, en supposant l'humanité de son temps revenue en partie à l'animalité primitive, c'est que, lorsque Chéréas eut débarrassé de cet horrible monstre la conscience de ce qui pouvait rester encore de citoyens à Rome, les soldats et la multitude, furieux de cette mort, imposèrent au Sénat avili l'imbécile et ignoble Claude et le supplice de Chéréas [1].

On a dit que les sacrifices humains n'avaient été abolis à Rome que par l'empereur Adrien. On sait que ce prince, l'auteur de l'*Edit perpétuel*, a été l'épurateur et le premier coordonnateur de la jurisprudence romaine, dont le préteur Salvius Julianus forma un ensemble méthodique. Il y a donc tout lieu de supposer qu'Adrien abrogea d'une manière officielle les lois pontificales réglant l'ordre de ces sacrifices, et que c'est uniquement ce qu'on a voulu laisser entendre en disant qu'il abolit les immolations de victimes humaines. Le dévouement du premier Decius Mus,

1. Les historiens distinguent deux séditions militaires pour cause de retard dans l'exécution des promesses : l'une au retour de Pharsale et d'Égypte, avant l'expédition d'Afrique, et l'autre au retour de cette expédition. Ce serait aux mutins de la première que César aurait adressé les fameuses paroles qu'ils trouvèrent injurieuses, et à l'occasion de la seconde qu'aurait eu lieu le sacrifice rapporté par Dion Cassius. Comme l'ordonnance des faits n'est pas le principal mérite de cet historien, nous avons cru pouvoir nous abstenir de le suivre rigoureusement. Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier s'il convient de tenir séparé ce que nous avons réuni.

précédé de la cérémonie religieuse dont nous avons parlé, prouve que ces lois existaient, en effet. Elles étaient, du reste, à peu près tombées en désuétude au IIe siècle, car, à cette époque, on ne croyait guère plus aux mânes, ni aux puissances infernales, à qui les victimes humaines étaient offertes :

> Esse aliquos manes et subterranea regna...
> Nec pueri credunt... [1]

Si Adrien abrogea les lois que nous supposons, il n'abolit toujours point les combats de gladiateurs, qui n'étaient, comme nous l'avons vu, qu'une forme de sacrifice religieux. Il décréta, il est vrai, qu'on ne pourrait plus vendre d'esclaves aux maîtres de ces jeux sanglants, sans en avoir fait préalablement la déclaration justifiée; mais en multipliant sur tous les points de l'empire les constructions d'amphithéâtres, il ne contribua pas peu à la propagation de ce qui n'était plus, de son temps, qu'une parodie impie et abominable. Malgré l'abolition formelle des sacrifices humains par Adrien, on ne les voit pas moins reparaître, avec le caractère religieux qui leur était propre, plus de 150 ans après, sous Aurélien. A l'approche d'une invasion d'Alamans qui s'étaient avancés jusqu'à Plaisance et menaçaient Rome, le Sénat consulta les livres sibyllins et, conformément aux prescriptions rituelles, on immola des victimes humaines.

---

1. Juvénal. *Sat.*, II, 149.

CHAPITRE X

Anna Cœcilia.

A mesure que la plèbe prenait plus d'empire à Rome, la part spéciale lui appartenant dans le compromis qui avait formé la religion romaine acquérait plus de considération. Tout le temps que le patriciat était resté à peu près exclusivement le maître de la cité, le culte de Vesta, par exemple, quoique mélangé de beaucoup d'éléments plébéiens, avait conservé une physionomie patricienne. Ce qui prévalait, dans ce culte, c'était le côté purement originel de la Mère divine chthonienne associé à l'idée aryenne du foyer domestique : le côté hétaïrique de la Mère, celui auquel répondait plus particulièrement la dénomination d'Anna, avait été exclu du compromis et ne figurait plus que comme fond sédimentaire dans la précipitation des éléments dont avait été composée la cité romaine. Ce sédiment n'était pas, néanmoins, tout à fait mort : nous allons le voir remonter, sinon à la surface, du moins assez haut pour troubler la pureté du mélange, grâce à l'agitation produite par le choc des religions importées.

La plèbe, avons-nous dit, n'entra pas d'un seul bloc dans la cité : il y eut toujours, en dehors même des esclaves et des affranchis, un bas-fond social libre, tenu ou resté à l'écart, autour duquel venaient naturellement se grouper les éléments étrangers de second ordre qu'attirait le mouvement de la grande ville. Ce groupe, que n'enserrait pas de *pomœrium* moral, était tout à fait ouvert, le seul même qui s'accrût et augmentât sans effort : rien ne le circonscrivait, rien ne le limitait ; à droite, à gauche, toutes coudées franches. Aussi, quand l'élite de la plèbe, en d'autres termes la bourgeoisie, qui ne se recrutait que par sélection et bien plus lentement, eut été débordée par le flot toujours montant de cette mer, la physionomie de la République prit-elle un tout autre caractère. On a mis la décadence des mœurs et de l'Etat républicain sur le compte de la corruption du patriciat et de cette plèbe d'élite, qui avait été la principale force de la République. Il y eut de cela, en effet, mais ce ne fut pas tout : l'affaiblissement progressif des classes élevées, par suite d'une loi fatale qui atteint toute société trop fermée ou d'un recrutement difficile, et le grossissement rapide des classes ouvertes, finissant toujours par déborder et écraser les premières, quand celles-ci, dures et égoïstes, se montrent trop rebelles à l'assimilation graduelle sélective, cet affaiblissement, d'une part, et ce grossissement exagéré, de l'autre, disons-nous, devaient amener à Rome ce qu'ils amèneront partout où il se produira de ces rencontres.

Nous allons voir d'abord s'affirmer, d'après ce principe, d'une manière plus caractérisée la religion qui avait été primitivement celle de la plèbe; puis, à mesure que cette plèbe devient plus multitude, sa religion tendre davantage à ce qui, dans l'origine, avant le compromis de Numa, lui appartenait exclusivement sous ce rapport.

On doit avoir présent ce que nous avons dit de l'Aventin. C'est de là que nous avons fait descendre cette plèbe mêlée,

autochthone et latine, qui, après s'être emparée du Palatin, conquit le droit de cité et s'éleva de l'hétaïrisme au patriciat par « ses justes noces » avec les Sabines enlevées. Or, sur l'Aventin, se trouvait un temple qui, antérieurement à la formation de la cité romaine proprement dite, était comme le sanctuaire fédéral des populations sur lesquelles aurait régné le pieux Enée. On dit qu'il avait été construit sous le vocable de Diane par le bon roi plébéien Servius Tullius ; mais il est certain que la Diane qu'on y adorait avait beaucoup plus de rapport avec l'Artémis d'Ephèse qu'avec aucune divinité féminine purement romaine [1]. Son image, dont on faisait remonter la dédicace au même roi, était, en effet, celle de la Diane éphésienne, ce qui a fait dire que Servius avait reçu ce culte des Grecs. De plus, c'était une Astarté, par conséquent aussi une divinité analogue à l'Anath orientale et à l'Anna dont il a été tant de fois question. Plusieurs circonstances le prouvent. Dans le porche de son temple, comme dans les sanctuaires astartéens, figuraient deux grandes cornes de vache, et tout fait présumer que la vache était son symbole, comme elle était aussi, dans toutes les religions orientales, celui de la Mère divine, — non pas en qualité de lune, mais en celle de mère du troupeau : ce ne peut être que dans ce dernier sens qu'elle permutait quelquefois avec la brebis, ainsi qu'on l'a vu pour Rachel-Astarté. On racontait une singulière histoire, pour expliquer la présence de ces deux

1. Il y avait à Rome d'autres temples de Diane que celui de l'Aventin, mais qui n'étaient point, comme ce dernier, des centres religieux et dont la divinité n'avait pas le caractère énéen de la Diane bicorne de notre mont plébéien C'étaient d'abord celui du Vicus Cyprius, en face duquel le bon roi Servius Tullius périt assassiné par les émissaires de son gendre Tarquin et de sa fille Tullie, deux infâmes ; puis le temple de Diane-Lucine du Vicus Patricius, entre le Viminal et l'Esquilin, où il était défendu aux hommes de pénétrer, (Plutarque, *Q. rom.*, 3,) et celui du Cœliolus (Cicéron, *Harusp. resp.* 15).

cornes dans le sanctuaire central de l'Aventin. Un Sabin avait amené à Rome un bœuf de taille énorme, dans l'intention de le sacrifier à la divinité de ce temple. D'après un oracle, l'empire, probablement de la cité naissante, devait rester à la nationalité de celui qui immolerait l'animal. Le Sabin, en venant offrir sa bête, avait sans doute le dessein de tourner de son côté les promesses de l'oracle ; mais le prêtre de Diane, qui était un Latin, sut habilement déjouer la ruse. Il ordonna à l'homme d'aller faire une ablution dans le Tibre, et, tandis que le Sabin accomplissait cet acte de dévotion, le prêtre immola le bœuf, dont les cornes furent appliquées en guise de trophée contre le mur du vestibule [1].

Cette histoire, imaginée après coup, quand les Latins eurent acquis la prédominance du nombre et de la force dans la cité romaine, confirme le rôle élevé de sanctuaire central latino-plébéien que jouait, à l'origine, le temple de Diane Aventine. Elle confirme, en outre, le caractère taurophyite et, par conséquent, tout à fait oriental et énéen de cette Diane. Quant à la tradition qui veut que le temple ait été dédié par Servius Tullius, qui en aurait fait le centre de la Confédération latine, elle ne peut, si elle est vraie, se rapporter qu'à une consécration nouvelle de ce qui existait déjà. Le roi plébéien, dont la politique consistait à opposer la plèbe au patriciat et à qui Rome dut surtout la physionomie latine qui lui est restée et par cela même une partie de sa grandeur, a fort bien pu grouper autour d'un sanctuaire comme celui dont il s'agit ici les éléments latino-plébéiens sur lesquels il s'appuyait, mais il n'a pas créé le sanctuaire. S'il y eut quelque chose de lui dans le temple de l'Aventin, ce furent peut-être les pierres de quelque nouveau bâtiment, peut-être aussi l'application

1. Tite-Live, I, 45. Cf. Plutarque, *Q. Rom.*, 4 ; Valère-Maxime, VII, 3, 1 ; Zonaras, VII, 9.

qui y fut faite du vocable de Diane ; mais le « lieu dit », avec le caractère de Mère Tauropole qu'avait la divinité, était de bien des siècles plus ancien que ce roi.

Une des formes les plus archaïques de l'intus chthonien, dans la période de transition du neutre et du féminin au masculin, est celle d'un feu central générateur, ici l'étincelle qui féconde sa mère et devient son propre père, là une sorte de foyer volcanique. C'est surtout comme foyer que cet intus masculinisé se présente en Sicile et dans le sud de l'Italie, partout où le voisinage d'éruptions enflammées ou bouillantes a paru favoriser de préférence cette façon de le concevoir. On a déjà vu que les Paliques siciliens, qui avaient pris dans l'île, entre le lac sulfureux de Delli et le volcan de l'Etna, le caractère plus spécial dont il s'agit ici, étaient originairement des Pénates, au nombre de deux, et que, de plus, ils se rattachaient à la dénomination énéenne de ce même intus chthonien par leur père Adranos. Or, comme le mythe de Cacus ou Cæcus est, quant à son côté volcanique et igné, originaire du sud, il y a tout lieu de l'apparenter avec le chthonisme sicilien. En conséquence, nous ne faisons aucune difficulté de considérer le côté femelle qu'on associait à Cacus sous le nom de Caca ou Cæca comme la Diane bicorne aventine elle-même et le type, peut-être, de la Vesta aryanisée du Palatin.

D'après le mythe, qu'a si admirablement décrit Virgile, Cacus était un monstre qui habitait les ténébreuses cavités de l'Aventin, d'où il vomissait, comme de son gosier, la fumée et la flamme. Hercule, vainqueur de Géryon, venait d'arriver sur les bords du Tibre et faisait paître les bœufs qu'il avait repris à son ennemi vaincu. Cacus, ayant aperçu le troupeau de sa sombre retraite, profite d'un moment où le héros dormait paisiblement sur l'herbe, descend le long de l'escarpement presque à pic de la montagne et enlève quatre des plus beaux bœufs et autant de génisses. Pour

déguiser les traces de leurs pieds et faire perdre ainsi leur piste à Hercule, il les saisit par la queue et les traîne à reculons vers sa caverne, où il les enferme, en faisant rouler devant l'entrée un rocher énorme. Le puissant Alcide, se réveillant quand le vol était fait, venait de rassembler son troupeau et se disposait à continuer son chemin, sans s'être aperçu de rien encore, lorsque, ses bœufs s'étant mis à mugir, une des génisses enlevées répondit du fond de l'antre par un long cri plaintif. Hercule est pris d'une sombre fureur; il saisit ses armes d'une main, de l'autre le tronc noueux d'un chêne, et s'élance à la course au sommet escarpé de la montagne. Après de grands efforts, il finit par ébranler le rocher qui bouchait la caverne du recel et le précipite en bas avec un bruit qui fait tressaillir les deux rives du fleuve.

« Cacus, enfermé dans son antre, dit le poëte, poussait d'étranges rugissements. Alcide, d'en haut, le presse de ses traits, se fait des armes de tout, lui lançant des branches d'arbre et d'énormes blocs de rocher. Mais Cacus, qui ne pouvait plus se dérober au danger par la fuite, vomit du fond de son gosier, ô prodige! une fumée qui enveloppe son réduit de noires vapeurs, pour se soustraire à la vue de son ennemi, et amasse autour de la caverne une nuit fumante où aux ténèbres se mêle la flamme. Hercule ne se contient plus; d'un bond il se précipite à travers le brasier là où la fumée roule ses feux les plus épais, où bouillonne dans l'antre immense le plus noir brouillard. Il saisit Cacus, qui vomit en vain l'incendie au milieu des ténèbres, l'étreint de sa puissante poigne, fait jaillir ses yeux de leurs orbites et arrête dans son gosier desséché le sang avec la vie [1]. »

Il n'est pas possible de méconnaître dans ce récit une éruption volcanique, quelque chose, par conséquent, comme

1. *Enéide*, VIII, 190 et suiv.

symbole mythologique, d'analogue à l'Adranos de Sicile, père des Paliques. Cacus, quoique très-probablement d'origine aryenne et d'un tout autre caractère dans le principe, était donc ici un volcan, et les anciens le comprenaient si bien de la sorte, qu'on le disait fils de Vulcain[1]. On a même tout lieu de conjecturer que, dans cet état, il n'était point originaire de l'Aventin et qu'il y est venu de Cumes, où se trouvait l'Averne, avec l'antre de la Sibylle dans les flancs du roc Eubéen, et où la fable montre également Hercule arrivant avec son troupeau de bœufs. La même dénomination, légèrement modifiée, se retrouve à Préneste. Parmi les rois qui prirent part à la guerre du Latium, Virgile cite *Cæculus, fils de Vulcain*, fondateur de cette ville, qui, né, dit-il, parmi les troupeaux, *fut trouvé dans un foyer*, comme on l'a cru dans tous les âges :

> « Nec Prænestinæ fondator defuit urbis,
> Vulcano genitum pecora inter agrestia regem,
> Inventumque focis omnis quem credidit ætas,
> Cæculus... »[2]

Il est présumable, d'après cette forme, que Cacus est le même nom que Cæcus, ce qui tendrait à justifier l'étymologie de ceux qui, le tirant de la Grande-Grèce, c'est-à-dire, de Cumes, le rattachent au radical grec καίω, « brûler », « jeter des flammes[3]. »

---

1. Servius, I, c. *Cacus secundum fabulam Vulcani filius fuit ore ignem ac fumum vomens, qui vicina omnia populabatur.* — Cf. *Plutarque, de l'Amour*, 18.

2. *Éneide*, VII, 678.

3. M. Michel Bréal (*Zeitschrift für die vergleichende Sprachforschung*, 1861) identifie Cacus ou Cæcus, dont la forme primitive est pour lui Cæcius, comme l'écrit Diodore, au vent Καικίας. Il serait formé de la particule privative sanscrite *ha* et du subst. *iha* ou *hiha*, « œil, » et désignerait le vent attirant à lui les nuages, figurés ici par les bœufs d'Hercule. Aulu-Gelle cite, d'après Aristote, un proverbe où l'homme qui, comme un aveugle, donne dans son propre

Or, Cacus était associé à une divinité femelle, dont on faisait sa sœur et qui est appelée Caca ou Cæca. Cette Cæca n'était autre que Vesta elle-même, ainsi que le dit positivement Servius [1]. Suivant cet auteur et Lactance [2], ce serait elle qui aurait dénoncé à Hercule le vol qui venait de lui être fait, et elle en aurait été récompensée par la dédicace d'une chapelle, où des vierges, ajoute Servius, lui sacrifiaient comme à Vesta, en entretenant en son honneur un feu éternel. Comme simple sœur de Cacus, au lieu de lui être associée en qualité d'épouse, et de plus comme reine des Vestales, Cæca est évidemment le côté virginal de la Mère chthonienne de l'Aventin. Dans cet état, on pourrait tout aussi bien considérer ce nom comme un simple correspondant de celui d'Hestia [3], qui a la même signification, et en faire peut-être le déterminatif du nom même de Cacus, au lieu de l'en dériver. Ce qu'il y a de certain, c'est que ni l'Héphæstos grec, ni le Vulcanus latin n'ont originairement désigné l'éruption volcanique ; ce n'est que par extension du sens primitif de feu et par leur association à l'intus chthonien que ces dénominations ont pris ce caractère. En Grèce, les *Hephestes* étaient, dans le principe, les dieux du foyer, et à Rome le temple de Vulcain, situé au pied du Capitole et au-dessus du Comitium, avait été le centre de la cité patricienne. Nul doute, par conséquent, que Vulcain et Hépheste n'aient d'abord

---

piége, est comparé au vent en question : Κάκ' εφ' αὐτὸν ἕλκων, ὡς ὁ Καικίας νέφος. « Dans les tempêtes, dit M. Georges Cox (*Aryan Mythology*, t. II, p. 341), quand des courants contraires se heurtent à différentes élévations, les nuages peuvent souvent, de la terre, paraître aller contre le vent ou juste du côté du vent. C'est alors que Cacus tire par la queue les bœufs d'Hercule vers sa caverne. »

1. *Énéide*, VIII, 90.

2. I, 20, 36.

3. Le mot ἑσ-τία est rattaché à la racine sanscrite *ush*, dont le sens est aussi celui de « brûler », et d'où, en latin, *ustus*, *ustor*, *ustio*, *ustulare*, *auster*.

été de simples foyers, avant le compromis qui aryanisa la Mère chthonienne sous les noms d'Hestia et de Vesta. Ce compromis, qui, à Rome, fit passer le centre ou foyer de la cité du Vulcanal à la Régia, est confirmé par les *Lectisternia* où l'on groupait ensemble Vesta et Vulcain et par les inscriptions où, sous le nom de *Stata Mater*, la même déesse est associée au même Dieu [1].

Dans ces conditions la Diane de l'Aventin, identique, avons-nous dit, à l'Artémis d'Ephèse, une *mater mammifera*, reproduisait exactement, comme *Reine bicorne* et comme *Cæca*, les deux côtés de la Céleste de Carthage, tout à la fois une hétaïre et une vierge, assimilée, pour cette raison, tantôt à Vénus *Volgivaga* et tantôt à Vesta, ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent. Les étymologistes rattachent le nom latin de *Diana* à la même racine qui aurait formé le nom grec de Dioné (Διώνη). Suivant eux, ces deux mots devraient être ramenés au radical sanscrit *div, diu*, « briller », d'où *di-na-s*, « jour » [2]. Cette étymologie, qui peut impliquer pour une divinité féminine le sens de « lune », paraît acceptable, si l'on oppose *Diana* à *Dianus*, pour *Janus*, et que l'on fasse de celui-ci un dieu solaire, à l'exemple de Preller [3]. Mais la Diane de l'Aventin n'avait point ce caractère; ses cornes étaient celles de la Mère du troupeau, nullement une image du croissant. Dionée, la mère d'Aphrodite [4] et elle-même une sorte de Vénus anadyomène, n'a pas non plus une physionomie qui justifie beaucoup l'étymologie proposée. Nonobstant cela, on peut, à la rigueur, l'accepter; mais appliqué à la Vénus Enéenne, — *Dionææ matri*, [5] — c'est-à-dire,

1. Preller, *Rœm. Myth.*, p. 531,
2. Cf. Benfey, *Or. u. Occ.*, I, 280.
3. *Rœmische Myth.*, p. 149.
4. Hom. *Iliade*, V, 370.
5. Sacra *Dionææ matri* divisque ferebam.
Virg. *En.* III, 19.

à une forme divine identique à notre Diane aventine, le nom aryen a dû se substituer à quelque chose d'un extérieur à peu près semblable. Voici, à cet égard, quelques conjectures.

La dénomination d'Anna existait sur l'Aventin comme celle d'une divine mère. Ce fut Anna, avons-nous dit, qui accompagna la plèbe romaine sur le mont Sacré et qui la nourrit tout le temps qu'elle y séjourna. Si l'on admet, avec quelques-uns, que la retraite ait eu lieu sur l'Aventin même, il faudra nécessairement en inférer que la déesse, dont il a été démontré que l'idée était identique à celle de la Diane du roi Servius Tullius, se trouvait là tout à fait chez elle et qu'elle n'y faisait qu'un seul et même *numen* avec cette Diane. Or, nous ne serions pas éloigné de croire que le nom d'Anna entrât pour quelque chose dans la forme lexique anaryenne du mot auquel s'est substitué ce dernier. Lorsque l'épouse de Tarquin l'Ancien vint s'établir à Rome avec son mari, elle changea son nom de Tanaquil, d'après Festus, pour le double nom infiniment plus gracieux de Caia Cæcilia [1]. Les Cæcilii, originaires de Préneste, rattachant leur origine au roi Cæculus, fondateur de cette ville [2], que nous savons être le même que Cacus, il en ressort que Cæcilia est à Cæca ce que Cæculus est à ce même Cacus. D'autre part, les noms de Cacus et Cæca se présentent aussi sous la forme Cacius et Cacia, en grec Καχίος et Καχία [3]. Ne serait-ce pas à cette forme que se rapporteraient les noms de Caius et de Caia? On serait tenté de le croire, soit qu'on adopte l'étymologie *Ha-iha* des sanscritistes, soit qu'on préfère celle de Preller et des autres mytographes, qui les dérivent du verbe grec καίω « brûler ». On rattache d'ordinaire Caius et Gaius, dont

1. Festus, p. 44.
2. Denys d'Hal., IV, 21.
3. Mommsen, *Die unteritalischen Dialekte*, p. 253. Preller, *Rœm. Myth.* p. 586.

une des formes serait aussi Gavius, en osque Gaavius, au verbe *gau-dere*, participe *gav-isus* [1]; mais par l'étymologie grecque, on a, avec le sens de « foyer », une explication raisonnable de la formule d'engagement que prononçait la fiancée, en entrant dans la maison de l'époux : *Quando tu Gaius, ego Gaia*, et, mieux encore, suivant le texte grec : *Où tu seras Gaius, je serai Gaia* [1], ce que Plutarque paraphrase ainsi : *Où tu seras maître de maison, je serai, moi, maîtresse de maison.* Le sens de « foyer », qui est exactement celui des noms de Cacus et Cæca, si ce n'est de leur étymologie, ressort, ce nous semble, exactement de cette paraphrase. Les deux noms de Caia Cæcilia que, à son arrivée à Rome, Tanaquil substitua au sien, ne sont donc que la réduplication du même par son diminutif, suivant un usage assez fréquent encore en Italie, comme on aurait pu dire, par exemple, Metta Metella, Lucia Lucilla, Paula Paulina, etc. Sous son nom nouveau, Tanaquil est restée, dans la tradition, un type de matrone chaste, une *Vesta mater* de la nature de celle qu'on associait à Vulcain, par conséquent une véritable image de Caca Cakia. Dans ces conditions, comme nous ne croyons que médiocrement à toute la réalité historique de cette reine, qui, en admettant qu'elle ait existé, a dû bénéficier d'une bonne part des traditions mythiques relatives à la divine mère en question, il y a tout lieu de conjecturer que Cæcilia pourrait bien n'être que la reproduction latine de l'étrusque Tanaquil. Or, Tanaquil serait un diminutif de Te-Ana, que l'on trouve très-fréquemment dans les inscriptions comme nom de matrone sous les formes Thana, Thanna, Thania, Tania, Thannia, Thanilla et

1. Ὅπου σὺ Γαΐος, ἐγὼ Γαΐα. Plutarque, *Q. Rom.*, 30. Nous ne comprenons pas que M. Bétolaud, qui, pourtant, traduit bien, ait pu faire dire à Plutarque, comme si Γαΐος était un vocatif : *Où vous serez, Gaïus, moi, Gaïa, je serai !* Amyot avait mieux vu. Il a traduit, en effet : *Là où tu es Caïus, là je serai Caïa !*

Tanchfil[1], et Passeri le donne pour « une appellation honorable de mère de famille, comme Caia parmi les dames romaines, de sorte, ajoute-t-il, qu'on pourrait le rendre par Donna Licinia, Donna Cecina[2], etc. » Cecina, étant une variante diminutive de Cæca, équivaut à Cæcilia, et Licinia, d'autre part, n'est qu'une forme dialectique de Lucina, un des surnoms de Diane génitale[3]. Il ressort de ces explications que, si, comme on le pense, le *th* ou simple *t* initial de Te-Ana et de Tanaquil n'est qu'une adformante déterminative, Ana ou Anna doit être tenue pour la dénomination même qu'a remplacée Caia Cæcilia, et que, par conséquent, Te-Ana est bien la Diane de l'Aventin. Nous ne prétendons nullement dériver ce dernier mot de l'autre, mais il nous semble ressortir de ce qui précède qu'il y a eu, au moins, fusion ou confusion de deux provenances lexiques. Dans tous les cas, nul doute que la Cæca ou Cakia aventine n'ait été la même qu'Anna et celle-ci la même que Diane. Nous avons vu qu'Anna était la déesse préférée de la plèbe romaine, qui célébrait sa fête tous les ans sur les bords du Tibre par une sorte de scénopégie. La Diane de l'Aventin était de même la patronne des esclaves, qui fêtaient tout particulièrement chaque année, aux ides d'Août, l'anniversaire de la dédicace de son temple par le roi Servius Tullius[4]. Il y avait à Rome d'autres sanctuaires de Diane, mais cette Diane n'avait guère originairement que le nom de commun avec celle dont il s'agit ici. On en nomme un, entre autres, à l'extrémité du Vicus Cyprius. C'est en face de ce sanctuaire que le bon roi plébéien tomba sous le poignard

---

1. Lanzi, *Saggi di lingua etrusca*, vol. III, p. 704.
2. Id. ed., II, p. 229.
3. *Casta, fave, Lucina; tuus jam regnat Apollo.*
Virgile, *Egl.* IV, 10.
4. Festus, p. 343.

des sicaires de son gendre Tarquin le Superbe et de sa fille Tullie, deux scélérats, comme une sorte de victime offerte en expiation à la Diane patricienne.

De même que Tanaquil, en se faisant romaine, avait pris un nom latin, de même Tarquin, son mari, changea le sien pour celui de Priscus. Tite-Live le dit expressément[1]. Ce n'est donc point pour l'opposer à Tarquin le Superbe que ce nom lui a été conservé. *Priscus*, dans le principe, était, du reste, une dénomination ethnique affectée aux anciens Latins, à ceux qui existaient déjà sur l'Aventin antérieurement à la ruine d'Albe par Tullus Hostilius et à la transplantation sur la vieille montagne du sud de la ville des populations latines soumises par les armes d'Ancus Martius. Ce mot, en conséquence, ne doit pas être traduit par « l'Ancien ». D'après Varron, il aurait été synonyme de Cascus[2]. Cet auteur n'aurait-il pas été trompé par une quasi-consonnance ou la tradition n'aurait-elle pas confondu le nom de Cascus, qui était celui d'une ancienne population aborigène, avec Cacus? Dans ce cas, Priscus serait à Cacus ce que Cæcilia est à Cæcia, et les époux royaux Tarquin et Tanaquil reproduiraient tout simplement le mythe qui associait Vesta et Vulcain, mythe dont la dérivation de celui de l'Aventin a été démontrée plus haut.

Une coïncidence, qui n'est peut-être pas fortuite, nous a frappé. Sur l'emplacement qu'occupait le temple élevé par Servius Tullius à la Diane aventine, Anna et Cæcia, et qui était, comme nous l'avons dit, le sanctuaire autour duquel le roi plébéien avait groupé la fédération des *Prisci Latini*, se trouve aujourd'hui une église dédiée à un vocable très-significatif, celui de Santa Prisca. L'église,

1. I, 34.
2. *De L. lat.*, VII, 28.

suivant la tradition chrétienne, aurait été construite à la place d'une maison où la sainte avait été baptisée par saint Pierre. Elle ne date, dans son état actuel, que de l'an 1600, mais elle a succédé à une autre beaucoup plus ancienne, qui remontait au pape Eutychien, de la dernière moitié du troisième siècle [1]. Tout cela, rapproché des autres circonstances que nous venons de dire, tendrait à faire croire que la Diane de l'Aventin aurait bien pu porter aussi le nom de Diana Prisca, et c'est peut-être, avec le sens d'« ancien » attaché plus tard au mot *priscus*, ce qui explique la qualification de « vieille [2] » donnée à l'Anna plébéienne, qui était, avons-nous dit, la même que cette Diane. Si, comme Niebuhr le pense avec beaucoup d'apparence de raison, la locution *Prisci Latini* est pour *Prisci et Latini*, il y a lieu de conjecturer que les *Prisci*, ainsi opposés aux Latins, auront fusionné avec ceux-ci sur la montagne, à l'arrivée d'*ex-sacrati* de quelque printemps sacré parmi les populations latines du sud, et que c'est à quoi fait allusion l'alliance des *Prisci et Latini*. Il était tout naturel que les *ex-sacrati* latins, qui avaient suivi à Rome les deux frères exilés d'Albe [3], arrivant sur l'Aventin comme en un lieu d'asile, se groupassent autour du sanctuaire des Prisci et de la vieille Anna ou Anna Prisca, qui était le centre de cet asile même.

---

1. Canina, *Espos. top.*, 771-3. Cf. A. Nibby; *Itinéraire de Rome*, II, p. 114. Cet auteur met l'emplacement du temple de Diane dans la vigne dite Scultheis, en face de l'église Santa-Prisca.

2. *Anna... pauper, sed multæ sedulitatis, anus.* Ovide, *Fastes*, III, 667.

3. Il est bien entendu que les deux frères ne sont pris ici, comme dans tout ce qui précède, que pour la forme uniquement. Rattachés à Cacus et à Cæcia, sur l'Aventin, ils rappellent si exactement les Paliques de Sicile et les Pénates de tant de sanctuaires latins, qu'il serait difficile de séparer ce mythe de ce qu'il peut y avoir d'historique dans leur légende.

Le temple de Diane aventine a été témoin d'un des épisodes les plus dramatiques de l'histoire romaine. Nous le rappellerons ici, parce qu'il se relie à notre sujet et aussi pour montrer, en même temps que la dureté et la sottise des grands, l'ingratitude et la versatilité des petits. Abandonné de la plèbe ou, du moins, des principaux plébéiens, dont on sait que sa généreuse famille avait pris les intérêts à cœur, Caius Gracchus était venu rejoindre sur l'Aventin les partisans que Fulvius Flaccus y avait rassemblés. Son intention n'était point de se porter de là contre le parti sénatorial : menacé par ce parti, qui venait de le vouer à la mort, il n'avait eu d'autre pensée que de se mettre à l'abri contre les vengeances des « honnêtes gens ». C'était l'expression employée l'avant-veille par le licteur Antyllus, qui y avait joint une insulte à l'adresse du bas peuple. Le consul Opimius avait résolu de faire casser les lois de Caïus, et les deux partis, patricien et plébéien, étaient réunis au Capitole, attendant l'heure des délibérations. Antyllus, portant les entrailles des victimes d'un sacrifice que venait de faire Opimius, traversait la foule. Rencontrant quelque obstacle, il s'écrie avec insolence : « Arrière les mauvais citoyens[1] ! Place aux honnêtes gens ! » Il fut tué sur le lieu, et ce meurtre, que déplora vivement Caius, le consul et le sénat en tirèrent le plus grand avantage. Profitant du trouble et de la division que ce malheureux incident avait jetés parmi le peuple, ils armèrent en toute hâte, décidés à en finir avec leurs adversaires. Ceux d'entre les plébéiens que n'ébranlèrent ni leurs menaces ni leurs fausses promesses suivirent Fulvius Flaccus sur l'Aventin, espérant sans doute y attirer le reste de la plèbe et obtenir ainsi les résultats qu'avait eus l'ancienne retraite au mont Sacré; mais le grand nombre ne bougea pas. Aussi Flaccus et Caius eurent

1. En termes moins archaïques : *Arrière la canaille !*

beau tenter toutes les voies de conciliation, l'occasion était trop belle pour que le patriciat la laissât échapper. Opimius, ne voulant rien entendre, marcha contre Fulvius avec une infanterie nombreuse et un corps d'archers crétois, « milice étrangère propre à être employée contre des citoyens », selon la remarque de J.-J. Ampère[1]. La petite troupe plébéienne, attaquée vivement, fut mise en désordre et prit la fuite. Fulvius se jeta dans des thermes abandonnés, où il fut tué avec l'aîné de ses fils. Quant à Caius Gracchus, qui n'avait point combattu et que tout ce désordre, dit Plutarque, affligeait profondément, il s'était retiré dans le temple de Diane, pour s'offrir lui-même en holocauste à l'ingrate ou impuissante déesse. Ses amis Pomponius et Licinius lui arrachèrent le poignard des mains et voulurent l'entraîner hors de cet ancien asile, qui n'en était plus un pour lui en ce moment. Avant de les suivre, il se mit à genoux, et, tendant les mains vers l'image de Diane, il pria la déesse de le venger en punissant de la perte de sa liberté ce peuple qu'il avait voulu tirer de l'abjection et qui maintenant l'abandonnait. Son vœu ne devait pas tarder à être exaucé : deux hommes étaient là, l'un déjà dans les charges et l'autre encore enfant, Marius et Sylla, qui allaient le venger en effet, celui-ci de la plèbe et l'autre du patriciat. « Lorsque Caius Gracchus succomba sous le fer des patriciens, a dit Mirabeau, il ramassa une poignée de poussière teinte de son sang et la lança vers le ciel ; de cette poussière naquit Marius. »

Entraîné hors du temple, le généreux cadet de la grande Cornélie descendit la montagne, et, traversant le pont Sublicius, où, pour lui donner le temps d'échapper à la poursuite de ses ennemis, Lætorius renouvela l'héroïque exploit d'Horatius Coclès, il passa de l'autre côté du Tibre

1. *L'hist. rom. à Rome*, IV, p. 317.

et se jeta dans le bois sacré de la déesse Furina. C'est là qu'il fut trouvé par ceux qui le poursuivaient. Philocrate[1], un de ses esclaves, qui s'était noblement attaché à ses pas, le pressa si étroitement dans ses bras, qu'on ne put atteindre Caius que lorsque l'esclave eut été tué. Furina, auprès de qui le grand plébéien avait peut-être espéré trouver un asile, était, comme la Diane aventine, une divinité chthonienne et plébéienne[2]. Ici encore la divinité fut ingrate ou impuissante pour les siens. Au moment de franchir le seuil de sa maison, pour aller rejoindre Fulvius Flaccus, Caius avait été arrêté par sa femme, qui, se jetant à ses genoux et le prenant d'une main, tandis que de l'autre elle lui présentait son fils encore enfant, voulait l'empêcher de sortir : « Après le massacre de ton frère Tibérius, lui avait-elle dit tout en larmes, quelle confiance peux-tu avoir dans les lois et dans les dieux? » La pauvre femme avait trop bien vu : les dieux n'étaient que des repus égoïstes, et, après la mort des Gracques, il ne devait plus y avoir d'autre loi que la force.

Les guerres samnites et surtout les guerres puniques, en rapprochant le chthonisme énéen des dernières étapes par lesquelles il avait dû passer avant d'arriver à Rome, lui donnèrent comme un regain de vie. Lucien raconte que, à Hiérapolis, à côté du temple de la déesse syrienne, il y avait un lac sacré, dans lequel on descendait, aux

---

1. Ce héros du dévouement est ainsi appelé par Plutarque. Velleius Paterculus le nomme Euporus, et Aurelius Victor dit Euphorus. C'était, dans tous les cas, un Grec. — Voir Plutarque, *Vie de Tiberius et de Caïus Gracchus*.

2. Martian. Cap. 164. La même que la Mère des Mânes : *Item Fura Furinaque et Mater Mania*. — Le nom de *Furina* appartient, de même que celui des *Furies*, qui étaient également des divinités infernales, au radical *fur* et *fus*, d'où *furvus* et *fuscus*, « noir. » Nous savons que le noir était la couleur symbolique de la Vierge-Mère chthonienne, notamment d'Isis, d'Ariadne, etc. Le même radical se retrouve dans *ba*-BHRAV-*i*, qui est le surnom de Durgâ, la noire épouse de Siva.

jours de grande fête, toutes les statues des dieux [1], pour leur faire, dans ce sein de la mère universelle, une nouvelle vigueur. Ce fut de même une vigueur nouvelle que parut prendre le chthonisme plébéien, en se retrempant à sa source. Néanmoins, lorsque Rome fut mise en contact direct avec le sud de l'Italie et la Sicile, d'où lui était venu le chthonisme énéen, cette source n'avait pas toute sa pureté primitive; une foule d'éléments grecs s'y étaient mêlés et en avaient modifié plus ou moins le caractère, et c'est ce qui explique en partie la physionomie hellénique que parut affecter la religion romaine à partir du commencement du troisième siècle avant J.-C. Sans cette circonstance, peut-être ne se rendrait-on pas tout à fait compte, malgré l'égalité civile qui existait alors, de la facilité avec laquelle les patriciens laissèrent introduire et adoptèrent même tant bien que mal des cultes comme ceux de Vénus Erycine et de Cybèle, des fêtes comme les jeux floraux et les jeux séculaires. Dès le temps des rois, il est vrai, la politique des princes, qui consistait à tenir en balance le patriciat au moyen de l'élément latino-plébéien, avait introduit dans la cité romaine un certain nombre de dieux et de rites mixtes, qui, sous la forme aryenne, acceptable dès lors pour l'élément patricien, cachaient un fond de chthonisme parfaitement reconnaissable. Nous avons dit comment le roi Servius Tullius s'y était pris pour faire accepter la divine Anna de l'Aventin, qui, sous ce nom, n'eût jamais été que l'hétaïre des scénopégies des bords du Tibre ou la vieille bonne femme du mont Sacré : il l'assimila à l'Artémis d'Éphèse, à laquelle, du reste, elle était identique, et, à la faveur de l'équivoque du vocable de Diane, il la fit agréer de tous. Tarquin le Superbe continua le même jeu de bascule, mais en enrayant la tendance trop ouvertement plébéienne de son prédécesseur.

1. *De Dea Syr.*, 47.

Ses innovations religieuses eurent un caractère moins exclusivement plébéio-latin : la forme aryenne y paraissait davantage. C'est à lui que remonte l'introduction à Rome du culte d'Apollon et la propagation de ses *sacra*, due surtout à l'influence que prirent, dès cette époque, les livres sibyllins.

Les oracles, originairement prononcés de vive voix dans l'antre de la Sibylle, appartiennent aux vieux cultes de la grotte-matrice, symbole de la divine Mère, où s'informait toute vie physique et où nous verrons aussi que débuta la vie de l'esprit et que fut donné le premier enseignement. La grotte sibylline est du même ordre que celle du centaure Chiron, dont il sera question plus loin.

Nous savons, du reste, que le sanctuaire de Delphes, avant de passer à Apollon, avait été à la Terre, et que la première Pythie fut une sibylle ; d'après Diodore, ce serait même la sibylle Delphienne qui, la première, aurait porté ce nom. Nul doute, par conséquent, que l'origine des oracles sibyllins ne soit chthonienne, et si la Sibylle est généralement associée au culte d'Apollon, c'est parce que ce dieu, venu en Grèce à la suite des Doriens, avait remplacé, comme principe mâle d'une religion patricienne, le principe mâle du chthonisme secondaire. Il était resté à Delphes, en effet, un souvenir de cette substitution dans ce que l'on rapporte du Bacchus tout à la fois infernal et phallique, auquel les *hosies*, ou dévots observateurs de la tradition, sacrifiaient en secret et dont ils croyaient que le corps avait été enterré près de l'endroit même où se rendaient les oracles [1].

C'est de Cumes, dans la Campanie, que Tarquin fit venir les livres en question, à la suite desquels s'introduisit naturellement le culte d'Apollon, qui, de même qu'à Delphes, s'était substitué ici encore à quelque dieu mâle

1. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 35.

infernal, peut-être à quelque chose d'analogue à ce Cacus de l'Aventin, que nous savons originaire du même pays. D'après certains auteurs, la sibylle de Cumes, Hérophile, aurait été la même que celle de Delphes,[1] et tout porte à croire que ce que l'on raconte des oracles demandés au sanctuaire de cette ville par le dernier Tarquin se rapporte à Cumes[2]. Comme toutes les sibylles, celle-ci résidait au fond d'un antre, où elle rendait ses oracles dans des accès de frénésie qui rappelaient exactement ceux de la pythie delphienne :

« Le temple de la prêtresse, dit Virgile, est un antre immense creusé dans les flancs de la roche Eubéenne, où conduisent cent larges avenues aboutissant à cent portes et d'où s'élancent autant de voix, organes de la Sibylle. On était arrivé sur le seuil, quand la Vierge s'écria : « Il est temps d'interroger le destin : le dieu, voici le dieu ! » Soudain, tandis qu'elle parlait ainsi en avant des portes, son visage change de couleur, ses cheveux se hérissent en désordre, son sein haletant se soulève, une rage farouche agite ses esprits ; elle paraît grandie, et sa voix n'a plus rien de mortel[3]. »

---

1. Jacobi, *Dict. myth.*

2. Tite-Live, I, 56. Il est difficile d'admettre que des relations aient existé à cette époque entre Rome et la Grèce. Nous savons, au contraire, qu'elles étaient très-suivies avec Cumes, alors colonie grecque, d'où les Romains paraissent avoir tiré l'écriture, en même temps que les livres sibyllins, et où se retira et mourut Tarquin le Superbe. Un trait significatif du récit que fait Tite-Live de la mission de Titus et d'Aruns, envoyés à Delphes (Cumes) par ce Tarquin, est celui-ci : Titus et Aruns avaient pris pour compagnon de route Junius Brutus. Arrivés à Delphes, les jeunes gens s'émancipèrent jusqu'au point de demander au dieu à qui d'entre eux reviendrait l'empire de Rome. Une voix, sortie du fond de l'antre, répondit : « Celui-là, jeunes gens, aura l'empire à Rome, qui, le premier, aura donné le baiser à sa mère. » Or, Brutus crut tourner de son côté les promesses de l'oracle en se laissant choir, comme par accident, pour baiser la terre. N'y a-t-il pas là l'indice d'un oracle chthonien ?

3. *Énéide*, VI, 41 et suiv.

Ce fut cette même sibylle cumane, gardienne, au nom d'Hécate, des jardins de l'Averne, qui, après avoir rendu l'oracle du divin substitué Apollon et ordonné des sacrifices de brebis noires et de taureaux noirs à la mère des Euménides, à la Terre, sa sœur, et à Proserpine, guida Énée dans les sombres profondeurs de l'Enfer.

Il ne faut pas s'étonner, que, émanant d'un principe chthonien et tout imprégnés encore de chthonisme, les livres sibyllins, déposés par le roi Tarquin et conservés, en mémoire de leur origine, l'antre de la Sibylle, jusqu'à l'époque d'Auguste, dans une grotte souterraine du Capitole, aient toujours donné des réponses en harmonie avec cette origine même. On les avait confiés à la garde d'un collége de prêtres spécial, et on ne les consultait que sur l'ordre exprès du Sénat et dans les grandes circonstances, en temps d'épidémie ou de grave danger pour l'État, quand les recours ordinaires aux dieux de la cité avaient été épuisés. Toutes les fois que, dans l'histoire, il est parlé d'une consultation de ces livres, cette consultation concorde avec le réveil du chthonisme à Rome. Sous le règne du patriciat encore, au début du Tribunat, les premières réponses sibyllines n'eurent guère, néanmoins, qu'un caractère simplement étranger, plutôt grec que plébéien et chthonien proprement dit : c'est ainsi que, en 430 avant J.-C., pendant une peste qui désolait la ville, elles se contentèrent de prescrire l'édification d'un temple à Apollon [1], le dieu inspirateur de la Sibylle d'une époque de transition. Mais à mesure que l'*ager romanus* s'étend vers le sud et que l'introduction successive des Latins dans la cité, en accroissant l'importance de la plèbe,

1. Tite-Live, IV, 25. *Ædes Apollini pro valetudine populi vota est; multa duumviri* EX LIBRIS *placandæ Deûm iræ avertendæque a populo pestis causa fecere.* Ce temple, le premier qu'Apollon ait eu à Rome, fut construit en dehors du pomœrium, près de la porte Carmentale, dans les prés Flaminiens.

diminue d'autant celle du patriciat, ces réponses s'accentuent davantage dans le sens chthono-plébéien. Après les guerres samnites, lorsque la plèbe, qui avait déjà le droit, eut aussi le nombre pour elle, et surtout après la conquête de la Sicile, quand la légende d'Énée eut été revifiée au contact des sanctuaires de Drépane et d'Éryx, le sens que nous venons de dire devint tout à fait prépondérant.

C'est, en effet, entre la première et la seconde guerre punique, en l'an de Rome 518, avant J.-C. 236, que se placent les premiers jeux séculaires, une des fêtes chthoniennes les plus caractérisées. D'après quelques écrivains, il y aurait déjà eu sous la République deux autres célébrations de ces jeux, l'une sous le premier consul Valerius Publicola ou même sous le consulat de Marcus Valerius, en l'an de Rome 298, et l'autre, soit en 353, sous le tribun militaire L. Valerius Potitus, soit en 406 ou 408 sous le consulat de M. Valerius Corvus, toujours sous un Valerius. Mais ces contradictions des auteurs, évidemment préoccupés de la pensée unique de justifier le titre de séculaires donné aux jeux en question et de rattacher à quelque Valérius historique la tradition du Valerius sabin du Terentum, ne permettent pas d'accepter leurs versions à cet égard.

Les premiers jeux séculaires ont donc été célébrés à Rome, sous la République, en l'an 518, sous le nom de *Ludi Tarentini* et conformément aux réponses des livres sibyllins, qui prescrivirent en même temps de les renouveler tous les cent ans, d'où leur autre nom de *Ludi seculares*. Leur caractère et l'origine à laquelle on les rapportait ne laissent aucun doute sur le sens que nous venons de dire. Une peste des plus meurtrières désolait la ville et la campagne : tout dépérissait. Un riche sabin d'Eretum, appelé du nom de Valesius, le même que Valerius, et dont la famille patricienne des Valerii prétendait descendre, avait deux fils et une fille malades, que

les médecins venaient d'abandonner. Agenouillé devant son feu, d'où il retirait de l'eau qu'il avait mise à bouillir pour quelque infusion, il priait en même temps les Lares du foyer de reporter sur sa tête le danger qui menaçait ses pauvres enfants, lorsqu'une voix lui répondit qu'ils seraient sauvés s'il les conduisait à Tarentum, en suivant le cours du Tibre, et que là il les baignât dans une eau chaude puisée à l'autel de Pluton et de Proserpine. Pensant que la voix avait voulu désigner la ville de Tarente, à l'extrémité sud-est de l'Italie, le malheureux père fut effrayé de la perspective d'une si longue navigation. Néanmoins, il n'hésite pas et s'embarque pour Ostie, où il comptait prendre la mer. Arrivé à la nuit devant le Champ de Mars, très-probablement en face de l'emplacement occupé plus tard par le théâtre de Marcellus, entre le déclivité méridionale du Capitole et l'île Tibérine, il apprend du pilote que, à peu de distance, sur la rive gauche, on apercevait de la fumée : les malades avaient demandé à boire, et, comme il n'y avait pas de feu sur le navire, le père n'avait pu leur faire chauffer de l'eau pour l'infusion. Il ordonne donc au pilote de s'approcher du rivage, et, saisissant avidement un vase, — *cupidè arrepto calice*, — il puise de l'eau dans le fleuve et la porte tout joyeux à l'endroit d'où il avait vu s'élever la fumée. Après l'avoir fait chauffer, en attisant le mieux qu'il put le feu qui sortait de ce sol à moitié embrasé, il la donne à boire à ses enfants, qui dorment ensuite d'un sommeil réparateur et qui, à leur réveil, se trouvèrent guéris. Ils dirent à leur père qu'ils avaient vu en songe je ne sais quels dieux, — suivant l'expression de Valère Maxime, *quos nescio deorum*, — qui leur avaient passé une éponge sur le corps et avaient ordonné que des victimes noires fussent immolées et des jeux nocturnes, avec *lectisternia*, célébrés en l'honneur de Pluton et de Proserpine à l'endroit d'où leur était venu le salut. Dans

ce songe, les enfants avaient aperçu un autel, et c'était là que le sacrifice prescrit devait se faire. Le père, malgré ses recherches, n'en ayant pas trouvé, voulut en dresser un. Il fit, en conséquence, creuser le terrain, pour en asseoir les fondements sur une base solide, et comme le sol était marécageux, on dut descendre jusqu'à vingt pieds sous terre. Arrivé à cette profondeur, on trouva un autel, qu'une inscription dédiait à Pluton et à Proserpine. Valésius immola sur cet autel des victimes noires, — *hostias nigras, quæ antiquitus furvæ dicebantur*, — et pendant trois nuits consécutives il célébra des jeux, avec *lectisternia*, parce qu'il avait eu trois enfants sauvés de la mort[1]. Plus tard, le premier consul, Valerius Publicola, aurait renouvelé ces mêmes jeux et fait ensuite couvrir de terre l'autel des divinités infernales : nous avons dit ce qu'il fallait penser de cette commémoration.

Le lieu où aborda le riche sabin d'Eretum, au champ de Mars, portait le nom de Tarentum ou Terentum : l'oracle n'avait donc pas menti. Valesius put, en conséquence, consacrer aux jeux en l'honneur de Pluton et de Proserpine les sommes considérables qu'il aurait dépensées pour son voyage à Tarente. Il faut croire, si cette appellation ne cache pas quelque mystère et qu'on doive effectivement la rapporter à une individualité réelle, que notre homme fit largement les choses, pour que son souvenir soit demeuré si vivant dans la mémoire du peuple romain. Mais il y a grande apparence que les trois noms de Manius Valerius Terentinus qui lui sont restés, à la suite

---

1. Valère Maxime, II, 4, 5. La complaisance avec laquelle cet auteur insiste sur l'histoire que nous venons de raconter, d'après lui, s'explique par la prétention qu'il affectait sans doute de descendre, avec toute la *gens Valeria*, à laquelle il aurait appartenu, de ce même Valesius ou Valerius. Il paraît, du reste, que Valère Maxime n'a guère fait que copier ici un autre historien de la même famille, Valerius Antias, qui s'était inspiré des traditions de sa *gens*.

du miracle, désignent autre chose qu'un personnage historique[1]. Quant à l'autel trouvé sous terre, on raconte, pour expliquer comment il était là, dans la partie du champ de Mars appelée le *Campus ignifer,* que, au moment où les Romains allaient se mettre en marche pour combattre les Albains, un horrible fantôme vêtu d'une pelisse noire se montra tout à coup à eux et leur recommanda, de la part des dieux, de n'engager la bataille qu'après avoir sacrifié à Pluton et à Proserpine. Puis le fantôme disparut et les Romains s'empressèrent d'élever aux divinités infernales un autel, sur lequel ils firent leur sacrifice et qu'ils enfouirent ensuite à vingt pieds sous terre, pour cacher aux étrangers, dit-on, la fortune de Rome. C'est ce même autel qu'aurait découvert Valesius et que le premier consul Valerius Publicola fit de nouveau couvrir de terre plus tard.

Telle aurait été l'origine des jeux séculaires. Pour que la célébration pût en être renouvelée, il fallait que tous ceux qui avaient assisté à une de ces fêtes fussent morts. Les publications qui la précédaient y invitaient uniquement, en effet, ceux qui, à la campagne comme à la ville, n'avaient point encore vu les jeux et ne devaient pas les revoir : *quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset.* C'était donc la fin d'une période et le commencement d'une autre, un cycle disparaissant, par analogie avec le jour, dans la nuit infernale, et un autre renaissant de cette même nuit, après les trois jours de solstice

1. Le nom de *Manius* paraît lui venir des *Mânes*, auxquels il sacrifia, et celui de *Terentinus* est rattaché au mot sabin *terenum*, qui veut dire « mou » et conviendrait, en effet, à la nature marécageuse du sol du Terentum : *Nux terentina dicitur*, dit Macrobe, *Sat.* III, 18, 13, *quia ita mollis est, ut vix attrectata frangatur. De qua in libro Favorini sic reperitur : Item quod quidam Tarentinas oves vel nuces dicunt, quæ sunt terentinæ à tareno, quod est Sabinorum lingua molle, unde Terentios quoque dictos putat Varro ad Libonem primo.* Ce serait le grec τέρην.

d'hiver, jours d'anxiété suprême, que les trois enfants malades de Valesius pourraient bien avoir figurés. Les livres sibyllins, en prescrivant, à cette occasion, tout à la fois la prière et les joyeux ébats, laissent parfaitement entendre, d'ailleurs, qu'il s'agissait bien ici d'une de ces fêtes cycliques dont le retour était accompagné de démonstrations de terreur, d'abord, et de joie ensuite. On croyait que le monde devait finir au terme d'une période. Après avoir passé dans les plus vives transes les derniers jours du cycle expirant, on s'imaginait donc, en voyant ce même monde continuer et une période nouvelle s'ouvrir, avoir échappé au plus grave des périls, et c'est ce qui explique l'allégresse à la suite de l'inquiétude. Nos vœux, nos visites, nos félicitations, nos étrennes du jour de l'an sont un reste de ces vieilles croyances. Dans le chthonisme, avec la foi au principe vital se développant du centre terrestre et des sombres profondeurs de la nuit, où tout vient finir et d'où tout renaît, il était naturel que l'on invoquât, en ces circonstances, les divinités infernales, maîtresses de la mort et de la vie. Rien de plus naturel aussi que l'assimilation que faisaient les Romains des grandes calamités générales, notamment des pestes qui semblaient devoir tout emporter, avec la fin du monde, par conséquent avec un terme de période, puisque le monde ne devait périr qu'à la fin d'un cycle. Quand les épidémies, si fréquentes dans un climat de *malaria* comme celui de Rome, concordaient approximativement avec l'approche du terme séculaire, elles devaient prendre un caractère de sombre gravité, et c'est peut-être, avec la profonde ignorance astronomique des Romains et les bizarres caprices de leur calendrier, ce qui explique la régularité équivoque du retour de ces fêtes.

L'ordonnance des jeux en question était réservée au collége sacerdotal qui avait, au Capitole, la garde des livres sibyllins. Ce collége, d'abord composé de deux

pontifes appartenant à la classe patricienne, — *duumviri sacris faciundis,* — en eut dix, qu'on appela, en conséquence, du nom de *decemviri*, à partir de l'an 367 avant J.-C. Cette année-là, les plébéiens, qui avaient déjà obtenu peu de temps auparavant un consul de leur classe sur deux, firent passer une rogation aux termes de laquelle, « au lieu de duumvirs pour les livres sibyllins, on nommerait à l'avenir des décemvirs, dont cinq seraient plébéiens. » Il est remarquable que ce soit dans ce collége sacerdotal que les plébéiens aient demandé à être admis plutôt que dans tout autre. Nous croyons qu'il faut voir dans cette revendication de la plèbe une confirmation de l'origine non patricienne de l'institution dont il s'agit. Sylla porta à quinze le nombre des Pontifes, qui prirent, dès lors, le nom de quindecimvirs. Comme les vieux livres sibyllins avaient péri dans l'incendie du Capitole, il fit même rechercher de tous côtés les oracles attribués aux Sibylles, pour remplacer ces livres. Plus tard, Auguste transféra le tout, oracles et prêtres, à son temple d'Apollon sur le Palatin.

Les jeux séculaires étaient donc, dès le principe, des fêtes cycliques, analogues à celles qui se célébraient dans tout l'Orient au terme d'une période : fêtes de la mort et fêtes de la renaissance. Ils avaient lieu au champ de Mars, près du Terentum, et consistaient en sacrifices de victimes de couleur noire, qu'on offrait la nuit aux divinités infernales, Pluton et Proserpine. On priait ces dieux d'écarter les malheurs dont les productions de la terre et la vie des mortels étaient menacées. Depuis Auguste jusqu'à Dioclétien et à Maximien, sous qui eurent lieu les derniers jeux séculaires, aux divinités infernales furent associées celles des régions supérieures, Jupiter, Junon, Apollon. Zozime[1] nous a conservé un oracle sibyllin évi-

1. II, 5.

demment refondu et approprié pour l'époque impériale, qui caractérise encore assez bien la nature et l'objet de ces fêtes. En voici la traduction :

« Quand il se sera écoulé une période d'autant d'années que la vie humaine en atteint dans sa plus longue durée, souviens-t-en alors, ô Rome, et n'oublie aucune de ces paroles !

« Tu sacrifieras au champ sacré, à l'endroit du rivage où le Tibre est le plus étroit.

« Dès que la nuit sera venue, quand le soleil aura caché son éclat, tu immoleras aux Parques qui règlent tout des brebis et des chèvres noires.

« Ensuite, tu te concilieras par des sacrifices, comme il convient, la faveur des divinités qui veillent sur les grossesses et favorisent les heureux accouchements.

« A la Terre féconde sera immolée une truie noire.

« Des taureaux blancs, au jour et non plus à la nuit, seront immolés sur l'autel de Jupiter; car il est d'usage de sacrifier pendant le jour aux divinités célestes.

« Qu'une vache sans tache soit immolée à Junon, et que le fils de Latone, Phébus Apollon, qui dirige le char du soleil, reçoive une offrande semblable.

« Que des jeunes gens et des jeunes filles chantent des hymnes de louange dans le temple des dieux immortels, et que les jeunes filles et les jeunes gens forment, chaque groupe, un chœur particulier ! Les pères et les mères des garçons et des jeunes filles choisis pour cela, témoins de la joyeuse fête, devront, les uns et les autres, jouir de la douce vie.

« Celle qui est liée à un homme par les liens du mariage, à genoux aux pieds de l'autel de Junon, priera la déesse d'être propice aux femmes et aux hommes.

« Que chacun apporte de chez lui et offre les primeurs des fruits et tout ce que les dieux bienheureux auront pour agréable !

« De jour et de nuit, tu t'approcheras fréquemment des

autels des dieux ; mais en mêlant, dans tout cela, le sérieux solennel aux ébats joyeux.

« Si tu n'oublies point ces choses, ô Rome, tu seras toujours puissante ; ce qui t'entoure pliera devant ton sceptre ! »

Toute la partie de l'oracle et de la fête relative aux sacrifices en l'honneur des puissances célestes est étrangère à la donnée chthonienne originelle. Néanmoins, quand Auguste, en l'an 737 de Rome, associa aux jeux séculaires les divinités du jour, notamment Apollon, le dieu de ses préférences, il y avait longtemps que ce dernier tendait à se substituer, dans le chthonisme sibyllin, aux divinités de la nuit. Sous le tribunat militaire, en l'an 429 avant J.-C., il lui avait été dédié un temple, au champ de Mars, non loin du rivage du Tibre où le fleuve est le plus étroit, par conséquent près du Terentum, et tout semble autoriser à conjecturer que les jeux Apollinaires, qui se célébraient également à l'occasion de quelque épidémie ou d'une guerre meurtrière, n'avaient d'abord été que la forme de conciliation des jeux cycliques plébéiens d'une époque hétaïrique. Preller explique l'invocation qui était faite tout particulièrement d'Apollon dans les temps de peste, en disant que, Apollon étant le dieu de la santé, il était naturel que l'on s'adressât à lui dans ces moments terribles [1] ; et M. Boissier, à la suite du même auteur, ajoute que ce qui engagea plus tard Auguste à consacrer à ce dieu les jeux séculaires, ce fut cette considération surtout : « En sa qualité de dieu conservateur et purificateur, le vainqueur de Python, l'ennemi des forces déréglées de la nature, pouvait être invoqué pendant des cérémonies expiatoires établies en des jours de calamité [2]. » Il

1. Preller, *Rœmische, Mythologie*, pp. 268, 275.
2. Gaston Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 99.

est certain que, dans la mythologie grecque, Apollon joue, en une foule de circonstances, le rôle de médecin et de préservateur de la santé : chez les Milésiens et les Déliens, par exemple, sous le nom d'οὔλιος ou « sauveur », en Élide sous celui d'ἀκέσιος ou « guérisseur », à Lindos et à Rhodes sous celui de λοίμιος ou « pestifuge », à Bassæ, près de Phigalie, où on lui avait élevé un temple pendant l'effroyable peste du commencement de la guerre du Péloponèse, sous le nom d'ἐπικούριος ou « secoureur », et finalement comme ἀλεξίκακος, « qui écarte les maux. » On le trouve même assimilé à Pæan, le médecin des dieux. Il eut aussi ce caractère à Rome, où les Vestales l'invoquaient en des oraisons jaculatoires comme celles-ci : *Apollo medice, Apollo Pœan!* Mais, en Italie comme en Grèce, ce trait du mythe apollinien n'est qu'une superposition : le dieu n'est devenu guérisseur et sauveur qu'en se substituant à un principe chthonien, ainsi que cela ressort de tout ce qui précède.

Il y aurait à rechercher maintenant l'étymologie des trois noms, évidemment d'origine abstraite, de Manius Valesius Terentinus; car ils n'ont pas désigné un individu, et l'histoire du Sabin d'Éretum avec ses trois enfants malades n'est qu'une des mille formes de concrétion mythique. Nous allons essayer d'une hypothèse à cet égard. Rappelons d'abord que, parmi les plus anciennes traditions romaines, celles qui se rattachent à Saturne ne peuvent être que sémitiques. Le Saturne, en effet, dont il est question à Rome, y était venu par mer et en étranger. Il arrivait de la Sicile ou, plus immédiatement peut-être, du midi de l'Italie, qui avait porté très-anciennement le nom de Saturnia et où une foule de collines et de hauteurs, au témoignage de Denys d'Halicarnasse [1], étaient qualifiées de saturniennes. Nous avons vu au chapitre précédent que

1. Macrobe, *Sat.*, 1, 17, 15.
2. *Antiq. Rom.*, I, 34.

le Capitole, au pied duquel avait été le temple de ce dieu, du côté du Forum, se nommait aussi primitivement la colline de Saturne, et que, en Sicile, où les *tumuli*, comme celui d'Anchise, par exemple, étaient appelés de même, ce Saturne ne différait point du Baal sémitique, celui qu'on appelait Baal l'Ancien. Tous les auteurs de l'antiquité, qui se sont inspirés évidemment des traditions locales, font venir des côtes de Syrie le Saturne ou Cronos qui colonisa ou civilisa la Sicile et le sud de l'Italie [1], et l'on sait que par Cronos ou Saturne les Grecs et les Latins entendaient le dieu le plus archaïque des Sémites, El ou Baal. On a beaucoup abusé du sémitisme, dans d'autres temps, comme on abuse un peu aujourd'hui de l'aryanisme, mais la crainte de retomber dans les excès d'autrefois ne doit pas, cependant, aller jusqu'à l'excès contraire. La propagande sémitique, propagande religieuse et commerciale, est incontestable dans tout l'Occident à une époque mythologique : il ne servirait à rien de le nier; l'évidence est faite à cet égard. Ce point établi, il y a lieu d'admettre que le règne de Saturne, en Italie, attendu l'origine orientale du dieu, fait allusion à quelque colonie de marchands et de missionnaires sémites, venus dans le pays avec leur religion et y apportant tous les avantages d'une civilisation relativement avancée. Et quand Saturne aborda dans le Latium, les Aryas n'y étaient probablement pas; car il n'y avait point d'esclaves, pas de *nexi*, par conséquent pas de patriciat. C'était l'âge d'or, ce temps de liberté et d'égalité, que la fête des Saturnales, pendant laquelle les esclaves prenaient la place des maîtres, avait pour objet de rappeler et de célébrer [2]. Jupiter, en effet, le dieu

1. Movers, *Das phœnizische Alterthum*, II, 2e partie, pp. 59 et suiv.

2. Lucien, *Saturnales*. Cf. Athénée, VI, p. 268. éd. Casaubon; Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, t. III, p. 130 et suiv.

aryen et patricien par excellence, ne régnait pas encore :

> Ante etiam Dictæi regis, et ante
> Impia quam cæsis gens est epulata juvencis,
> Aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat. [1]

Dans ces conditions, il n'est pas trop arbitraire de faire intervenir des étymologies sémitiques, à Rome, pour illustrer des faits à peu près identiques à tout ce que nous offre le sémitisme. En conséquence, à part le nom de Manius, dont l'origine latine ne semble pas contestable, les deux autres, Valesius et Terentinus, pouvant très-bien s'expliquer par des analogues de forme et de signification dans les religions sémito-couschites, nous ne voyons pas pourquoi on se refuserait à admettre pour eux l'hypothèse d'une provenance lexique syro-phénicienne, quand la provenance symbolique est évidemment celle-là.

Le nom de Manius, qui n'est que le masculin de Mania, autorise à maintenir que le Terentum était originairement un *intus* chthonien analogue à tous ceux du sud de l'Italie, de la Sicile et de l'Orient : sa consécration aux Mânes, à Pluton et à Proserpine le confirme, du reste. Or, Mania, la mère des Lares, était le centre terrestre; c'est pourquoi on la trouve apparentée avec Furina, dont nous avons vu que le nom avait le sens de « noire ». C'était aussi, comme toutes les divinités de l'Enfer, une déesse à la fois de la mort et de la vie : tout trépassé lui était dévolu, toute naissance était son œuvre. A ces deux côtés répondent ses noms de *Dea Muta* ou *Tacita* et de *Genita Mana*. Dans les temps anciens, on lui sacrifiait des victimes humaines pour la santé des familles [2] : image

1. Virgile, *Géorgiques*, II, 536.
2. Macrobe, I, 7, 14 : ... *idque aliquamdiu observatum ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniæ deæ matri Larum.*

de la vie s'entretenant par la mort. Plus tard les victimes humaines furent remplacées par des figurines appelées *maniæ* et *maniolæ*, que l'on suspendait devant la porte de la maison. Si, donc, le nom de Mania, comme celui des Mânes, doit effectivement être rapporté, ainsi qu'on le croit généralement, à un radical impliquant le sens de « brillant » et de « bon [1] », il y a lieu de conclure que ce nom n'est ici qu'une superposition aryenne. Par conséquent, il faut chercher ailleurs la dénomination originelle du sanctuaire chthonien du champ de Mars.

Une des appellations les plus communes du centre terrestre considéré comme Mère divine universelle, dans le sémitisme, est celui de Baalath, Belath et Belith, féminin de Baal et Bel, qui est le nom que les Latins traduisent par Saturne. Or, en tenant compte de la facilité avec laquelle le *th* (ת) permute avec *z* et *s*, on peut très-légitimement imaginer une prononciation *Baalas* et *Belas*, qui est, du reste, celle que les Juifs donnent au mot Baalath [2]. Il ne serait donc pas impossible que Baalath ou Belath, prononcé *Baalas* et *Belas*, à la façon de la synagogue, eût formé *Vales-ius* ou, comme on l'écrit encore, Voles-us. Quant au Terentum ou Tarentum, avec le caractère tout particulier du sanctuaire, il est difficile, une fois admise l'hypothèse du sémitisme, de ne pas y voir le sémitique Theratha (תרעתא), qui était précisément un des noms de l'intus chthonien en Syrie, notamment de la divine Mère d'Hiérapolis. La lettre ע (*aïn*) du mot en question représentant tout à la fois un *gh* grasseyé et un *a* sourd étranglé et un peu nasal, elle peut être reproduite sous ces deux formes : on trouve effectivement

1. Preller, *Rœmische Myth.*, p. 456.
2. En arabe, on trouve بلتى (Beletsi) pour le nom de la déesse en question. *En-Nedim*, cité par Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, pp. 22, 33, 40.

en grec A-tergat-is, A-tagathê et A-thara, pour A-tharath, comme nom de la déesse syrienne[1]. L'A initial n'est ici que l'article sémitique ה (ha) ou un א (a) prosthétique[2].

On fera de nos étymologies le cas que l'on voudra, mais on ne pourra point se dispenser de reconnaître qu'elles reproduisent d'une manière exactement rigoureuse le symbolisme du sanctuaire dont on dit que Manius Valesius Terentinus, le riche Sabin imaginaire, aurait tiré deux de ses noms et dont nous croyons qu'il les a tirés tous les trois.

---

1. Ἀττάγαθη Ἀθάρα παρὰ τῷ Ξανθῳ.
2. Movers, *Relig. der Phœniz.*, p. 594.

CHAPITRE XI

Bacchanalia.

Avec la reprise des jeux séculaires coïncide l'introduction des jeux floraux et du culte de Vénus Érycine, suivie, quelques années plus tard, de l'arrivée à Rome de la Grande-Mère Idéenne de Pessinonte et des Bacchanales, tout autant de formes plus ou moins accentuées du chthonisme plébéien.

Les premiers jeux floraux eurent lieu en 240 avant J.-C., quatre ans avant les jeux séculaires. Ce furent encore les prêtres sibyllins qui les ordonnèrent, à l'occasion d'une grande sécheresse qui menaçait de détruire les fruits de la terre. Ils se célébraient en l'honneur de Flore. Quoique d'origine italienne, ainsi que Vénus, Flore n'est évidemment ici qu'une superposition. Elle a sans doute symbolisé, dans le principe, la floraison printanière et les promesses que réalise Pomone ; mais les fêtes qui, à l'époque où la plèbe prit le dessus dans la cité, furent

associées à son culte, ont un caractère tout à fait chthonien et autorisent la conjecture d'un compromis. C'est la spéculation et le ritualisme des religions plébéiennes reportés sur une dénomination aryenne et appartenant, par conséquent, au patriciat. Flore, en effet, au moment où débutent les jeux en question, n'est plus seulement la floraison champêtre ; elle a passé à l'état transcendant de cause génératrice, elle est la Terre-Mère à l'état absolu, et son sein est ouvert à tous les germes : *Flora illa genetrix et sancta*[1]. Toute sainte qu'elle est, elle devient même hétaïre, c'est-à-dire que, en conservant son nom aryen, elle prend les deux aspects de la Mère originelle, à la fois vierge et prostituée : « Ayant acquis de grandes richesses par la prostitution, dit Lactance[2], Flore fit le peuple son héritier et laissa une certaine somme d'argent, dont l'intérêt devait être employé pour la célébration de son jour de fête. »

Cette fête, qui se célébrait dans les derniers jours d'avril et les premiers du mois de mai, était plébéienne et hétaïrique. Un passage d'Ovide semblerait permettre d'induire que, lorsque en l'an 514 ou 516 de Rome, 240 ou 238 avant J.-C., les Publicii, qui étaient alors édiles de la plèbe, établirent les jeux floraux au Grand-Cirque, entre l'Aventin et le Palatin, où avait eu lieu l'enlèvement des Sabines, ils ne firent que donner le droit de cité à des pratiques datant d'une époque anté-patricienne. Voici, en effet, les paroles que le poète met dans la bouche de la déesse elle-même, pour expliquer l'origine de ces jeux :

« Le luxe n'avait pas encore tout son développement ; des troupeaux et de vastes domaines constituaient la richesse. Mais déjà, pour s'enrichir, chacun prenait où c'était défendu : *de vetito quisque parabat opes*. On s'était

1. Arnobe, III, 23.
2. I, 20, 5.

fait une habitude de mener paître dans les pâturages du peuple ; et cela dura longtemps sans être réprimé... Cette licence fut enfin dénoncée aux Publicii, édiles plébéiens... et les coupables payèrent l'amende, dont une partie me fut attribuée : *mulcta data est ex parte mihi.* Avec l'autre partie, on construisit ce chemin en pente (sur le flanc de l'Aventin), qui n'était auparavant qu'une roche escarpée et qui est aujourd'hui une bonne voie, le *clivus Publicius*[1]. »

Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans cette description, évidemment inspirée par de vieilles traditions religieuses, un souvenir de l'âge qui a précédé la constitution de la propriété privée et du patriciat, son corollaire obligé. La part d'amende attribuée à Flore pour usurpation du bien commun suppose un état d'indivision de la propriété, car elle ne peut que représenter un rachat. D'autre part, le rachat à cette même Flore implique, pour la déesse, l'idée de quelque chose d'analogue aux divines hétaïres des promiscuités sociales originelles. Ce caractère est confirmé, d'ailleurs, par la nature même des jeux célébrés en son honneur. Flore n'était pas une divinité morose ; elle aimait le plaisir, dit Ovide, et à ses fêtes prenaient surtout part les courtisanes et la plèbe :

> Turba quidem cur hos celebret meretricia ludos.
> Non ex difficili causa petenda subest.
> Non est de tetricis, non est de magna professis :
> Vult sua plebeio sacra patere choro [2].

Il régnait dans ces fêtes une licence extrême. On y dansait, on s'y mêlait confusément, à peu près comme en une scénopégie orientale. Souvent il arrivait, et c'était même un complément habituel de l'orgie, que danseurs et danseuses se mettaient tout nus et exécutaient ainsi les entre-

1. Ovide, *Fastes*, V, 279 et suiv.
2. Id., id., 349 et suiv.

chats les plus désordonnés. Valère-Maxime raconte que, le vieux Caton assistant à une fête de Flore donnée par l'édile Messius, le peuple, par respect pour lui, craignait de demander que les danseuses parussent à nu sur la scène. Un ami du censeur, Favonius, le lui ayant fait remarquer, Caton, malgré l'austérité de ses mœurs, préféra quitter le théâtre que de contrarier la coutume par sa présence. Le peuple salua sa sortie par de grands applaudissements, et puis il reprit l'ancienne habitude des jeux : *priscum morem jocorum in scenam revocavit* [1].

Après les jeux floraux et les jeux séculaires vint, à peu près à la même époque, l'introduction du culte de Vénus Érycine, la Vénus Énéenne. Ce fut en l'an de Rome 537 ou en 217 avant J.-C., à la suite de la bataille du Trasimène, que, sur l'ordre des décemvirs sibyllins, un premier temple fut voué à cette divinité latino-plébéienne, patronne de la plèbe et des courtisanes. Depuis la paix de l'an 241 avant notre ère, qui assura aux Romains la possession de la Sicile, le sanctuaire d'Érix prit toute l'importance d'une métropole religieuse. On y rattachait, en effet, les souvenirs d'Énée, dont la légende grossit, à partir de cette époque, d'une foule d'éléments nouveaux :

« Lorsque Claudius eut emporté Syracuse et se fut aussi rendu maître d'Érix, dit Ovide, Vénus fut transportée à Rome, la ville de ses enfants, conformément à l'oracle de l'éternelle Sibylle [2]. »

Les *Vinalia priora* du mois d'avril, qui n'avaient d'abord été qu'une fête printanière pour célébrer les promesses de la vendange, furent, à partir de cette époque, mêlées de pratiques nouvelles en l'honneur de Vénus

1. Val. Max., II, 10, 8.

2. *Fastes*, IV, 573. Ce ne fut qu'après la victoire remportée aux îles Ægates par Lutatius Catulus et la paix imposée à Carthage, en 241 avant J.-C., au terme de la première guerre punique, que la Sicile appartint définitivement à Rome.

Érycine, que l'on y associa. Comme les jeux floraux, cette fête devint aussi celle des courtisanes :

> ..... Vinalia dicam.
> Numina vulgares Veneris celebrate puellæ :
> Multa professarum quæstibus apta Venus.
> Poscite ture dato formam, populique favorem ;
> Poscite blanditias dignaque verba joco [1].

Outre le temple élevé sur le Capitole à la Vénus d'Éryx en 216 avant J.-C., un autre lui fut dédié en 181 devant la porte Colline, qui, d'après Ovide [2], aurait tiré son nom d'une colline de Sicile. C'est là que les filles de joie allaient porter leurs vœux ; c'est là, « aux pieds de leur reine, qu'elles déposaient la menthe et le myrte qu'elle aime tant, avec les guirlandes de jonc entrelacé de roses [3] ».

Cette Vénus d'Éryx, importée à Rome après la conquête de la Sicile, passait pour celle qu'Énée avait amenée avec lui, au témoignage de Servius [4], et à laquelle il aurait élevé un autel à Laurentum. C'était donc bien la Vénus Énéenne, *Aphrodite Æneas*.

Jusqu'ici, néanmoins, le chthonisme plébéien ne s'était imposé aux répugnances du patriciat que faiblement et sous un déguisement lexique patricien : Mania, Apollon, Vénus et Flore sont des noms appartenant à l'aryanisme. A partir du milieu du sixième siècle de Rome, la forme plébéienne s'accentue tout à fait. Pendant le cours de la seconde guerre punique, en l'an 205 avant J.-C., tandis qu'Annibal était encore en Italie, de fréquentes pluies de pierres, qu'on prenait pour des prodiges et des avertissements du ciel, entretenant une sorte de terreur

---

1. Ovide, *Fastes*, IV, 863.
2. Id., id., 872.
3. Id., id.
4. Virg. *En.*, I, 720.

superstitieuse, on demanda aux décemvirs de consulter à ce sujet les livres sibyllins. Les décemvirs trouvèrent dans ces livres un oracle ainsi conçu : « Quand un ennemi étranger aura apporté la guerre sur la terre d'Italie, il en pourra être chassé et vaincu, si la mère Idéenne est amenée de Pessinonte à Rome. » Cet oracle, trouvé par les décemvirs, dit Tite-Live, fit d'autant plus d'impression sur les sénateurs, que les légats envoyés à Delphes pour y porter les offrandes de la République, après le sacrifice d'usage à Apollon, avaient été informés au nom du dieu que les Romains pouvaient s'attendre à une plus grande victoire que celle dont le butin avait fourni les présents offerts. Dans ces dispositions d'esprit, placé entre la crainte et l'espérance, ce qui indique une situation anxieuse, on n'eut d'autre préoccupation que d'aviser au moyen d'attirer à Rome la grande Mère Idéenne, dont le sanctuaire, à Pessinonte, en Phrygie, était un des centres chthoniens les plus célèbres de tout l'Orient et le point de départ de l'apostolat Énéen. Ce fut sur l'Ida que Vénus conçut Énée ; c'était là que régnait Anchise, son père, et qu'il aurait régné lui-même, suivant certains auteurs. Et quant à la Grande Mère qu'on y adorait sous les noms plus particuliers de Rhéa et de Cybèle, elle avait tout le caractère à la fois d'une Déméter, d'une Artémis, d'une Minerve, d'une Aphrodite, d'une Vesta et même d'une Hécate, avec lesquelles on la confondait souvent[1]. Cela explique pourquoi, dans le mythe énéen, on voit associées à Vénus la plupart de ces dénominations, qui ne sont ici que les reflets du contraste déjà indiqué des éléments dont se compose l'idée de la Mère divine. Les pins de l'Ida avaient fourni le bois dont furent construits les vaisseaux d'Énée,

1. Hesychius : Κυβήκη ἡ μήτηρ τῶν θεῶν καὶ ἡ Ἀρροδίτη. Κυβήκη καὶ Θρηίκη, Βένδιν, οἱ δὲ Ἄρτεμιν. Χάρων ὁ Λαμψακηνὸς τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυκῶν Κυβηβην λεγεσθαι. Cf. Klausen, *Æneas und die Penaten*, t. I, p. 28.

et, ce qui est tout à fait caractéristique, c'est à Cybèle, la grande divinité de Pessinonte, non plus à Vénus seulement, que Virgile attribue le succès de la défense des Troyens contre les Rutules et leurs alliés. Énée revenait de chez Evandre, sans se douter du danger que courait alors son camp sur la côte latine. La patricienne Junon avait profité de son absence pour relever le courage de ses ennemis, et tout faisait craindre qu'un plus long retard ne causât la ruine de l'expédition. Il fallait donc hâter le retour du héros, et ce fut Cybèle, cette fois, qui en eut le mérite et la gloire. Tandis qu'Enée, assis sur la poupe de son navire, surveillait le gouvernail et la direction des voiles, par une nuit toute resplendissante des clartés de Phœbé, le chœur gracieux de ces nymphes qui, de vaisseaux qu'elles étaient, avaient été converties par la Mère idéenne en divinités de la mer, se présenta tout à coup à lui. La plus éloquente d'entre elles, Cymodocée, appuyée d'une main sur le navire du héros et de l'autre se soutenant à la surface des flots silencieux, lui parla ainsi :

« Veilles-tu, fils des dieux ! Énée, veille[1], et donne l'essor à tes voiles. Nous étions autrefois des pins sur le sommet sacré de l'Ida, puis nous avons été ta flotte, et aujourd'hui nous sommes des nymphes de la mer. Le perfide Rutule nous menaçant du fer et de la flamme, nous avons à regret brisé tes câbles, et nous sommes venues te chercher sur les flots. La Mère, touchée de notre sort, nous a donné cette forme, en faisant de nous des déesses et en nous accordant l'immortalité au milieu des ondes. »

Cymodocée dépeint ensuite à Énée la triste situation où se trouve son camp, et, après lui avoir remis un bouclier

1. Avant d'entreprendre une guerre, le général qui devait la commander se rendait à la Régia, où il agitait vivement la lance de Mars et les boucliers sacrés, en s'écriant : *Mars vigila !* Virgile s'est évidemment souvenu ici de cette cérémonie imposante.

impénétrable aux traits, forgé par Vulcain, elle le presse de hâter sa marche, en lui promettant la victoire sur les Rutules. Plein de confiance dans cet heureux présage, le pieux fils d'Anchise lève les yeux au ciel et s'écrie :

« Auguste Idéenne, Mère des dieux, à qui Dindyme est chère, ainsi que les villes couronnées de tours ; à toi dont le char est traîné par des lions dociles, sois aujourd'hui mon guide dans le combat ; rends l'augure favorable, et montre-toi, ô déesse, propice aux Phrygiens[1]. »

On ne saurait douter, d'après ce qui précède, que le souvenir d'Énée, qui, depuis la prépondérance acquise par l'élément latin, semblait avoir repris à Rome une nouvelle vie, n'ait inspiré la pensée de recourir à la mère du mont Ida, la grande aïeule énéenne. La République courait de graves dangers : rien de plus naturel que d'attribuer les malheurs du temps présent à l'oubli des vieilles traditions sous l'empire desquelles on s'imagine volontiers que le peuple était plus heureux. Le règne qui avait précédé celui de Jupiter n'était-il pas l'âge d'or ! Inutile, par conséquent, de faire intervenir une fraude pieuse, comme une interpolation complaisante des décemvirs dans les ivres sibyllins, pour expliquer le recours en question. On voyait un peu dans ces livres, comme dans les nuages, ce qu'on espérait ou désirait y voir, et on l'y voyait de très-bonne foi : la traduction qu'on en faisait pour le peuple, qui ne comprenait pas la langue à la fois étrangère et énigmatique dans laquelle les Sibylles les auraient écrits, était une paraphrase aussi sincère que peuvent l'être tant de commentaires du *Liber mirabilis* ou des *Centuries* de Michel Nostradamus.

Il s'agissait donc de faire venir à Rome la Grande Mère de Pessinonte ou, du moins, son image vivante, une simple pierre du genre de celles qu'on appelait des « pierres

1. *Énéide*, X, 215 et suiv.

animées » et où résidait un *numen*. Arnobe, qui avait vu cette pierre, dit qu'elle était petite, polie, quoique les angles n'en eussent pas été taillés, et de couleur noirâtre : on l'avait fixée, à Rome, devant la bouche de la statue de Cybèle [1]. Nous devons dire, pour expliquer ce singulier symbole, que, lorsque le feu fut conçu comme germe vital, la pierre, notamment l'agate impure ou le silex noir, d'où on l'extrayait et qui le recélait, devint, avec l'idée de génération attachée à la cause première, une matrice, la Mère des dieux, comme en Phrygie. Il est possible que, plus tard, quand l'aryanisme eut substitué le Divin céleste ou Divin chthonien, la pierre sainte, avec l'idée du feu générateur descendu du Ciel, ait été un aérolithe ferrugineux ; mais ce n'est pas la considération qui, à l'origine, a fait imaginer le symbole de la pierre ignée. L'aérolithe ne serait, dans ce cas, qu'une substitution. Image de la Terre, matrice divine terrestre, la Mère de Pessinonte ne pouvait et ne devait être qu'une pierre chthonienne. C'est cette pierre que la réponse sibylline avait recommandé de faire transporter à Rome. Le sanctuaire où on la conservait appartenant aux États d'Attale, roi de Pergame, il fut décidé naturellement qu'on s'adresserait à lui, dans l'espérance que ce prince, qui pouvait avoir besoin de Rome contre Philippe de Macédoine, un ennemi commun, ne voudrait pas laisser passer une si belle occasion de s'assurer l'amitié et l'appui du peuple romain. On nomma des légats pour aller traiter l'affaire : ce furent Marcus Valerius Lævinus, qui avait été deux fois consul, M. Cæcilius Metellus, un des préteurs, l'édile Servius Sulpicius Galba et deux questeurs, C. Tremellius Flaccus et M. Valerius Falto. Ils partirent sur cinq navires quinquérêmes. S'étant détournés en route pour aller consulter l'oracle de Delphes, il leur

1. Arnobe, *Adv. Gent.*, VIII.

fut répondu au nom du dieu « qu'ils auraient par le roi Attale ce qu'ils désiraient, et que, lorsque la déesse approcherait de Rome, ils eussent soin de charger le plus homme de bien de la République de la recevoir. » Arrivés à Pergame, ils y furent parfaitement accueillis par le roi, qui les conduisit à Pessinonte et mit lui-même la pierre sainte entre leurs mains. M. Valerius Falto, un des légats, prit les devants, pour aller annoncer à Rome l'arrivée de la Mère des dieux et inviter le Sénat à choisir qui la recevrait, conformément à l'oracle. Ce n'était point, paraît-il, une petite affaire que de décider par un vote quel serait le plus honnête homme de la République. Il n'y avait personne, au dire de Tite-Live, qui n'eût préféré ce triomphe à tous les commandements, à tous les honneurs conférés par le suffrage des Pères ou du peuple. Le choix du Sénat tomba, néanmoins, sur un tout jeune homme, qui n'avait rien fait encore pour le mériter, Publius Cornelius Scipion Nasica, le grand-père de l'assassin de Tiberius Cracchus. Il est probable que la Curie aura voulu couper court aux nombreuses compétitions en jeu par un vote qui n'inspirât aucune jalousie. Ce Nasica, qui, dans la suite, fut consul et se fit un nom comme jurisconsulte, paraît, du reste, avoir valu infiniment mieux que son indigne petit-fils.

Le navire qui portait la Grande Mère était déjà à Terracine. Le Sénat ordonna donc à Scipion de se transporter immédiatement à Ostie, pour la recevoir et la remettre aux matrones, qui devaient attendre sur le rivage. Quand le vaisseau fut arrivé dans les eaux du Tibre, Nasica se rendit à bord, recueillit la pierre sacrée des mains des prêtres et la porta à terre, où les matrones la reçurent de lui. Le navire, ayant repris sa marche, vint s'engraver dans les bas-fonds du fleuve, au pied de l'Aventin, et les aruspices déclarèrent qu'il ne pourrait être retiré de là que par des mains chastes. Parmi les grandes matrones

venues en procession au-devant de la déesse était Claudia Quinta, de l'antique famille des Claudii. Cette dame, aussi remarquable par sa beauté que par sa noblesse, dit Ovide, était chaste et avait, néanmoins, une réputation de légèreté. S'avançant au-devant de la pierre sainte, elle tombe à genoux et s'écrie : « Bonne et féconde mère des Dieux.... on accuse ma chasteté ; si je ne suis pas coupable, tu rendras ici témoignage à mon innocence, et chaste, tu suivras de chastes mains. » Puis elle tira le navire, et le navire suivit. Toute la ville alla au-devant de la déesse. Porté sur un char attelé de bœufs enguirlandés de fleurs, le divin simulacre traversa les principales rues de Rome au milieu des vapeurs de l'encens, dont les brasiers fumaient devant toutes les maisons. En attendant qu'un temple particulier lui fût érigé, on le déposa dans celui de la Victoire, sur le Palatin. Ce ne fut qu'en l'an 191 avant J.-C., que le temple de la Mère idéenne, construit par les censeurs M. Livius et Caius Claudius, en vertu d'une décision de la Curie, fut dédié par M. Junius Brutus. Comme tous les sanctuaires de la Grande Mère universelle, il était rond et surmonté d'une coupole, assez semblable, par conséquent, au temple de Vesta et au Panthéon, dont nous verrons que le symbole était le même.

L'introduction du culte de Cybèle à Rome fut suivie de celle des fêtes habituelles en son honneur, notamment des jeux Mégaliens, qui se célébraient du 4 au 10 avril, anniversaire de l'arrivée de la déesse. Ils consistaient en représentations théâtrales au Palatin et autres au Grand-Cirque, avec accompagnement de *mutitationes* ou régals réciproques. Les fêtes se terminaient par l'ablution de la pierre sainte dans les eaux de l'Almo, à l'endroit où il se jette dans le Tibre. Un vieux pontife, vêtu de pourpre, venait chaque année plonger la pierre dans ce torrent, au milieu des hurlements frénétiques du chœur des prêtres, dont les uns se donnaient la discipline avec des fouets

garnis d'osselets ou de petits cailloux, *flagella tessellata*, et les autres frappaient à coups redoublés sur le tambour de basque ou soufflaient à pleins poumons dans des flûtes phrygiennes. Cette cérémonie rappelle la descente de la déesse syrienne et de tous les dieux de son temple dans le lac sacré d'Hiérapolis, et les cris, les macérations des prêtres, le tambour et les flûtes, tout cela est essentiellement oriental et n'a rien de commun avec les religions patriciennes. Le culte de Cybèle fut toujours, du reste, à Rome, un culte asiatique; il n'y avait que des Phrygiens ou des Syriens qui pussent en être prêtres ou prêtresses, et les hymnes qu'on chantait à la louange de la déesse étaient en grec.

Jusqu'ici, néanmoins, le chthonisme ne s'est affirmé, dans la cité romaine, que sous une forme à peu près acceptable pour les patriciens; nous allons maintenant le voir se poser dans toute sa nudité originelle, comme religion franchement hétaïrique, en opposition, par conséquent, avec le patriciat et tout le système social aryaque. Mais cette fois, le compromis n'étant plus possible, une réaction violente s'en suivra, qui arrêtera court le développement ultérieur de l'Énéisme.

L'introduction du culte de la Mère des dieux à Athènes, où, de même qu'à Rome, elle ne fit que donner une vie nouvelle au vieux chthonisme plébéien, eut pour conséquence la formation de confréries ou thiases dont la réputation n'était pas des plus brillantes[1]. Ces associations, mieux connues aujourd'hui, eurent moins pour objet la débauche en elle-même que la mimique religieuse de la promiscuité originelle, symbolisée par la Mère universelle engendrant d'elle-même d'abord et puis ouverte à tous les germes. Tout le monde y était admis sans distinction de sexe, de rang, ni d'origine : les femmes, les esclaves,

1. .... μυστήρια κοινὰ καὶ οὐ πανὺ σεμνά. Schol. Demosth. 403, 19.

les étrangers. Mais il paraît que les courtisanes, les femmes légères, les gens de vie indisciplinée, avec les déclassés et les maudits, en constituaient la part la plus nombreuse. Phryné, que sa beauté fit absoudre, était prêtresse du culte qu'on y célébrait. Glaucothea, la mère d'Eschine, avant de se mettre à la tête d'une de ces associations, avait exercé, comme *empuse*, un assez vilain métier dans un quartier d'Athènes. D'autres vendaient des philtres amoureux à la jeunesse, souvent aussi débitaient des poisons, en même temps qu'elles initiaient aux mystères sacrés : Ninos, Théoris, que les Athéniens firent mourir. Et c'était bien en l'honneur de la Mère des dieux, de la Grande déesse de Pessinonte, que ces confréries se réunissaient et que l'on célébrait ces impurs mystères : l'association de Bacchus Sabazios, qui leur fit donner à Rome le nom de Bacchanales, n'est là que pour rappeler le mâle. Strabon, citant le double alleluïa du thiase que menait la mère d'Eschine : *Evoï Saboï!* et *Hyès Attès!* dit que c'était exactement ce qui se passait dans les cérémonies du culte de Sabazios et de la Grande Mère Phrygienne [1]. Deux épitaphes, conservées par l'Anthologie et dues, la première à l'épicurien Philodémos, contemporain de Cicéron, et la seconde à un certain Thyillos, confirment ce point de vue :

« Ci-gît le corps délicat de Tryphéra, la petite colombe, fleur des voluptueuses hétaïres, *qui brillait dans le sanctuaire de Cybèle*, dans ces fêtes tumultueuses dont les ébats et les causeries étaient si enjoués ; *que chérissait la Mère des Dieux ;* qui, plus que toute autre, aima les orgies de Cypris, et qui de Laïs eut la grâce et les charmes. Terre sacrée, fais pousser au pied de la stèle de la bacchante, non des épines et des ronces, mais de tendres violettes. »

---

1. X, III, 19.

L'autre épitaphe n'est pas moins caractéristique :

« Aristion, la danseuse aux crotales, *qui, au milieu des pins, bondissait échevelée en l'honneur de Cybèle;* dont la flûte de lotus excitait les transports et qui trois fois coup sur coup vidait la coupe de vin pur, elle repose ici sous les peupliers, insensible à l'amour et ne jouissant plus des douces fatigues de la veillée. Adieu pour toujours, orgies et saintes fureurs! Te voilà cachée dans les ténèbres, toi qui naguère te cachais sous les fleurs et les couronnes[1]. »

Si ces deux courtisanes, ainsi que le fait très-justement observer M. Foucart[2], prenaient part aux fêtes de la déesse; si même l'une d'elles exerçait une charge importante, c'est qu'en réalité leur métier pouvait se concilier avec le culte de la Mère des Dieux. Aussi la pythagoricienne Phintys, suivant la remarque du même auteur, avait-elle raison d'engager les honnêtes femmes à ne point se mêler aux fêtes de cette déesse[3].

Un passage des *Bacchantes* d'Euripide semble ne pas devoir permettre le moindre doute sur le sens tout à fait idéen des primitives Bacchanales. Voici ce passage, dans l'élégante traduction de M. Patin :

« Oh! bienheureux le mortel qui, instruit dans la science sacrée et s'abandonnant sur la montagne à de pieux transports, purifie sa vie, sanctifie son âme; *qui célèbre les vénérables orgies de la grande déesse Cybèle*, et, le thyrse en main, la tête couronnée de lierre, se consacre au service de Bacchus! Antre divin de Crète, qui fus la demeure des Curètes et le berceau de Jupiter, c'est dans ta retraite sauvage que les Corybantes, balan-

---

1 Anthologie, VII, nos 222 et 223.

2. F. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, 158 et 159.

3. Stobée, *Florilegium*, 74, 61.

çant sur leur front la triple aigrette de leur casque, inventèrent cet instrument arrondi que recouvre une peau sonore ; ils en mêlèrent le bruit aux doux accords de la flûte phrygienne ; ils le placèrent dans les mains de Rhéa, pour accompagner les cris des bacchantes. Les satyres transportés l'obtinrent de la déesse et en animèrent les danses de ces triétérides qui charment Dionysos[1]. »

De ces faits il ressort que le thiase, quoique généralement bachique, était bien, comme nous le disions, une tentative de retour aux cultes hétaïriques, et que, si Bacchus Sabazios s'y trouvait associé à la Mère universelle, c'était uniquement avec le caractère d'un Attis, d'un Adonis, d'un Thammuz, etc. Quel que soit, en effet, le sens primordial du mythe de Dionysos, que ce dieu, d'origine aryenne, comme le veulent les sanscritistes, ait symbolisé la pluie qui féconde la terre ou le soleil d'automne qui fait mûrir la vendange, ce qu'il y a de certain, c'est que, dans ses rapports avec la Mère chthonienne, ici avec Cybèle, ailleurs avec Ariadne, Bacchus était un dieu phallique. Il ressort encore de nos citations que, dans le thiase, l'idée religieuse première et dominante fut réellement celle de la Mère plutôt que celle du mâle, et c'est ce qui explique la haute position qu'y avait la femme. L'analogie, d'après tout ce qui précède, autorise donc à conclure que le drame lugubre des Bacchanales, à Rome, fut une conséquence de l'introduction du culte de la Grande Mère Idéenne, et que l'association dont Tite-Live nous a laissé un si sombre tableau était bien un thiase ou orgéon[2]. Voici, du reste, cette histoire, telle qu'elle ressort de l'émouvant récit du grand écrivain.

Il s'était écoulé six ans à peine depuis la dédicace du

---

1. Patin, *Études sur les tragiques grecs*, t. IV, p. 247.

2. Θιασώτης ὁ κοινωνὸς τῶν θυσιῶν ἐκαλοῦντο δὲ καὶ οὗτοι Ὀργεῶντες. Bekker, *Anecdota*, p. 264, 23.

temple de la Mère des Dieux sur le Palatin. On était en l'an 566 de Rome, 186 avant J.-C., sous le consulat de Sp. Postumius Albinus, de la vieille famille patricienne des Postumii, et de L. Marcius Philippus, un plébéien. Le bruit se répandit tout à coup dans la ville qu'une épouvantable conjuration sociale venait d'être découverte par le premier de ces magistrats et que cette conjuration, — c'est le mot de Tite-Live, — qui ne tendait à rien moins qu'à renverser tout l'ordre de choses établi, avait de sept à huit mille affidés, tant hommes que femmes, ces dernières, néanmoins, en plus grand nombre, et parmi elles beaucoup de grandes dames. Un Grec de basse naissance en avait été l'inspirateur et l'organisateur. Au fond, il ne s'agissait pas directement de conjuration contre l'ordre politique ; le Grec en question n'avait fait qu'introduire les pratiques habituelles du thiase, que le génie étrusco-latin, moins délicat et infiniment plus sombre que le génie hellénique, aura tout simplement mis à son niveau. Il est probable que, à la longue, en se généralisant, l'association qualifiée de conjuration intestine, — *conjuratio intestina,* — eût hâté la chute définitive du patriciat et l'égalisation des classes sociales dans une sorte de communisme de mauvaise qualité, et que c'est ce pressentiment qui l'aura fait traiter de conspiration. A l'origine, l'hiérophante grec, probablement un de ces métragyrtes missionnaires qui allaient propageant par tous pays le culte de la Mère des Dieux, n'initia que peu de monde ; il savait sans doute que la prudence était ici nécessaire. Dans la suite, il admit tous ceux qui se présentaient, hommes et femmes, ou que recrutaient ses disciples. Pour attirer le plus de monde possible, aux pratiques de religion il ajouta les plaisirs du vin et de la bonne chère. Puis le mystère des ténèbres, l'ivresse, le délire des sens éteignant toute pudeur, c'était, dans le pêle-mêle, un effrénement de débauches infâmes : mâles et femelles entre eux, garçons et filles, mélange de

tous les âges et de toutes les conditions, maîtres, affranchis et esclaves, chacun prenant son plaisir dans la forme qui allait le mieux à sa nature. Ce n'est pas tout encore : dans ces réunions nocturnes se commettaient ou se tramaient une foule d'autres crimes, empoisonnements, meurtres secrets, faux témoignages, suppositions de testaments, falsifications de titres. C'est, du moins, ce que dit Tite-Live, peut-être en y mettant de l'exagération. Il y a tout lieu de croire que des victimes humaines étaient aussi sacrifiées : c'est probablement à quoi fait allusion l'historien, quand il parle d'immolations couvertes par les hurlements des associés, le bruit des tambours et des cymbales, qui empêchaient qu'on n'entendît les plaintes de ceux à qui on faisait violence ou que l'on égorgeait. Si Tite-Live n'a pas trop chargé son tableau, il faut reconnaître que l'air de Rome et peut-être l'influence de l'Étrurie, d'où était venu directement l'orgéon, y avaient développé une rage de sensualité féroce que l'élégante réserve du génie grec ignorait. Les furieux transports du thiase, l'ivresse, les danses effrénées, les sons du tambour et de la flûte, les cris et les hurlements n'avaient point, en effet, dans la pensée des métragyrtes, d'autre but que d'amener l'extase et mettre en rapport plus étroit avec la divinité. En se détachant de son sens propre, pour se replonger dans la vie commune de nature, l'homme croyait s'élever jusqu'à Dieu. Il expiait ainsi le péché de la conscience, et son âme, dégagée de toute préoccupation personnelle, en était purifiée et grandie. La purification et l'union intime avec la Divinité, qui s'obtenaient par les pratiques que nous venons de dire, tel était, au témoignage de tous les écrivains grecs, l'objet du thiase. Une fois en possession du divin, — κατόχος, — l'initié acquérait une puissance surnaturelle ; tout pliait devant lui,

1. l. c., p. 163.

rien ne lui résistait. Du thyrse des Bacchantes coulait le miel, et elles avaient le pouvoir de tirer du vin et du lait de la pierre[1]. Il n'y avait donc rien, dans ces folies mystiques, qu'on ne pût retrouver ailleurs, partout où l'on croit arriver à Dieu en se dépouillant de sa personnalité, en l'abîmant au moyen de l'extase et des macérations physiques ou morales dans l'indistinction originelle. Les mêmes dévots qui, sous couleur de détachement, s'abandonnaient aux incontinences les plus abominables, se déchiraient le corps, se le torturaient, pour le réduire en servitude, et souvent même se châtraient impitoyablement. On ne peut, néanmoins, faire un crime aux Romains d'avoir sévi contre les Bacchanales : une seule chose est regrettable, c'est qu'ils l'aient fait avec une cruauté qui n'avait pas encore eu d'exemple et qui ne fut surpassée que par les persécutions de l'an 64 contre les Chrétiens.

Ce fut le consul patricien, Postumius Albinus, qui eut le premier connaissance des mystères de l'orgéon et de ce qui se passait, à Rome, dans ces réunions infâmes. Un jeune homme du nom d'Ælbutius, fils d'un officier de cavalerie, et qui avait perdu son père, était resté, après la mort des curateurs de ses biens, sous la tutelle de sa mère Duronia et de son beau-père Sempronius Rutilus. Celui-ci avait géré les biens de son pupille de telle façon, qu'il lui eût été impossible de rendre des comptes. Il songeait donc à prévenir des explications avant la majorité du jeune homme, à se défaire même de lui s'il le fallait, quand l'idée lui vint de l'associer au thiase des Bacchanales, où sans doute tout devait être commun, les biens comme le reste. La mère, adhérant à ce projet de son mari, à qui elle était toute dévouée, prend un jour son fils à part et

1. Cf. Euripide, *Bacchantes;* Iamblique, *de Myst.*, III ; *Schol. Venet, ad. Iliad.*, VI, 132 ; Platon, *République*, II, et *Ion.* 50 ; etc.

lui dit que, durant une maladie qu'il avait faite, elle avait promis de le consacrer à Bacchus, s'il revenait à la santé, et que, les dieux l'ayant exaucée, elle voulait s'acquitter de son vœu. En conséquence, il devait s'y préparer par dix jours d'abstinence absolue, au terme desquels, après qu'il aurait été purifié par une lotion de tout le corps, elle le conduirait au sanctuaire du dieu. Le jeune Æbutius, un assez mauvais sujet, à qui la délicatesse des sentiments et l'honneur ne paraissent pas avoir été familiers, avait pour maîtresse une courtisane dont le commerce lui procurait ce que ses parents lui refusaient ou lui ménageaient parcimonieusement : *meretriculæ munificentia sustinebatur*. Cette trop bonne fille se nommait Hispala Fecenia. Elle aimait beaucoup le jeune Æbutius, au point que, s'étant fait donner un tuteur par le prêteur et les tribuns, afin de pouvoir contracter légalement, elle fit son testament en sa faveur. Avec une aussi grande intimité de rapports, ils ne pouvaient rien avoir de secret l'un pour l'autre. Aussi, lorsque, après l'entretien qu'il avait eu avec sa mère, le jeune homme revit sa maîtresse, s'empressa-t-il de tout lui raconter, lui disant en riant de ne pas être surprise qu'il découchât quelques nuits. Il devait, ajouta-t-il, pour remplir le vœu de sa mère, se faire initier aux mystères de Bacchus. A ce mot de mystères, Hispala parut épouvantée : « Te préservent les dieux ! s'écria-t-elle : plutôt pour toi et pour moi la mort que cette initiation ! » Et elle maudit ceux qui avaient pu donner à son amant de semblables conseils. Étonné de ce discours et du trouble de sa maîtresse, Æbutius lui dit de cesser ses imprécations, en lui faisant observer que c'était sa mère qui, du consentement de son beau-père, avait ordonné qu'il en fût ainsi : « Ton beau-père a donc le dessein, car je ne puis en soupçonner ta mère, reprit la courtisane, de te faire perdre l'honneur, la fortune et la vie ! » De plus en plus surpris de ce qu'il entendait, le

jeune homme voulut en connaître la raison, et Hispala, après avoir prié les dieux et les déesses de pardonner à l'excès de son amour la révélation de secrets qu'elle eût peut-être dû taire, lui raconta que, étant esclave, elle avait accompagné sa maîtresse à ces mystères, où elle n'était plus retournée, cependant, depuis qu'elle était libre ; mais qu'elle en avait assez vu pour savoir qu'il n'était sorte d'horreurs qu'on ne commît dans ces réunions. Depuis deux ans, ajouta-t-elle, on n'y avait associé personne de plus de vingt ans. Dès que quelqu'un avait été admis, il était livré comme une victime entre les mains des prêtres, qui le menaient dans un endroit où les hurlements, les chants de concert, le bruit des cymbales et des tambours empêchaient qu'on n'entendît les plaintes de ceux à qui l'on faisait violence. La courtisane fit ensuite promettre à son amant qu'il n'irait point se précipiter dans un abîme, où il aurait d'abord à souffrir, puis à exercer des choses épouvantables, et elle ne le laissa partir que lorsqu'il eut juré de s'abstenir du thiase.

Rentré chez lui et encore sous l'impression des discours de sa maîtresse, Æbutius déclara à sa mère qu'il ne se ferait point initier. Duronia et le beau-père, furieux d'une résolution qui détruisait tous leurs plans, s'emportèrent contre lui et le mirent à la porte de la maison avec quatre de ses esclaves. Æbutius avait une tante paternelle du nom d'Æbutia, qui demeurait sur l'Aventin ; il se retira chez elle et lui raconta ce qui s'était passé. Cette dame ne devait pas aimer beaucoup une ancienne belle-sœur remariée, encore moins celui qui avait pris la place de son frère. Justement indignée de la conduite des parents de son neveu, sans qu'aucun autre sentiment balançât en elle celui-là, elle engagea le jeune homme à aller trouver le consul Postumius et à lui révéler ce qu'il avait appris d'une conjuration que les circonstances ne devaient pas peu contribuer à grossir à ses yeux. Æbutius fit comme

sa tante lui avait conseillé. Il vit le consul, à qui il raconta sa conversation avec Hispala Fecenia, et qui le congédia en lui ordonnant de revenir dans trois jours. Dans l'intervalle, Postumius demanda à Sulpitia, sa belle-mère, qui était une dame de haute distinction, si elle ne connaissait point une femme âgée de l'Aventin appelée Æbutia. Sulpitia ayant répondu qu'elle la connaissait, en effet, et que c'était une femme honnête, d'une vertu antique, le consul ajouta qu'il avait à lui parler et pria sa belle-mère de l'envoyer chercher. Æbutia se rendit à l'invitation. Postumius parut peu après, comme venu là par hasard, et amena la conversation sur Æbutius, le fils de son frère. La tante se mit à pleurer, se lamentant beaucoup sur le sort de son neveu, qui, chassé par sa mère et dépouillé de sa fortune par ceux dont on n'aurait pas dû attendre pareille chose, était venu se réfugier chez elle. Puis, invoquant le pardon des dieux, elle ajouta que ce qui avait attiré ce traitement au jeune homme, c'était surtout le refus que, dans son honnêteté, il avait dû faire de se laisser initier à des mystères qu'on disait obscènes. Ce n'était pas précisément la raison qui avait arrêté Æbutius ; l'amour de sa maîtresse et la crainte qu'elle avait de le perdre eurent plus de part en l'affaire que tous les motifs de moralité ; mais la bonne tante, qui, dans son entretien avec le consul, ne paraît pas avoir fait la moindre allusion à la courtisane dont son neveu était l'amant entretenu, ne pouvait parler autrement.

Postumius, persuadé que le jeune homme lui avait dit vrai, congédia la tante et pria sa belle-mère de faire venir Hispala, une affranchie, ajouta-t-il, bien connue de ceux qui habitaient l'Aventin ; il avait aussi certaines choses à lui demander. Hispala, en recevant l'invitation, fut toute troublée ; elle ne comprenait pas ce que pouvait lui vouloir une dame d'un si haut rang. Mais lorsque, en arrivant chez Sulpitia, elle aperçut dans le vestibule de l'hôtel les licteurs

et toute l'escorte consulaire, et qu'ensuite elle vit le consul lui-même, elle faillit s'évanouir. Postumius la fit introduire chez sa belle-mère et lui dit, en présence de cette dame, qu'elle n'avait rien à craindre, si elle pouvait se résoudre à faire connaître ce qui se passait aux sacrifices nocturnes des Bacchanales dans le bois de Simila[1]. La courtisane fut tellement épouvantée, en entendant ces paroles, qu'elle se mit à trembler de tous ses membres et demeura longtemps sans pouvoir ouvrir la bouche. Ayant enfin repris ses sens, elle avoua que, étant toute jeune et esclave, elle avait suivi sa maîtresse dans ces assemblées, mais que, depuis plusieurs années qu'elle était affranchie, elle n'avait plus rien appris de ce qui s'y faisait. Le consul insista pour en savoir davantage, et comme Hispala continuait à prétexter d'ignorance pour n'en pas dire plus, il menaça la jeune fille et l'intimida à tel point, qu'elle finit par tout révéler.

Après s'être plaint de l'indiscrétion et de la légèreté de son amant; après avoir demandé pardon aux dieux, dont on la forçait à découvrir les mystères, la courtisane raconta ce qu'elle savait. Voici sa déposition :

D'abord c'était une religion de femmes ; les hommes n'y étaient point admis. Il y avait eu dans l'année trois jours

1. Quelques-uns veulent qu'on lise *stimula,* qui aurait été une très-ancienne dénomination de la « fougue amoureuse » : *dea stimula, quæ ad agendum ultra modum stimularet.* S. Augustin, IV, 6. Comme le thiase des Bacchanales n'était pas d'origine latine, il paraît préférable de conserver Simila et de l'apparenter avec Sémélé, mère de Bacchus. Or, Sémélé, fille de Cadmus et d'Harmonie, était d'origine orientale : l'ancienne mythologie hellénique ne la connaissait point. Rien ne s'oppose donc à ce qu'on voie dans ce mot un composé *Sem-Ilah,* « Nomen Deæ, » quand on considère surtout que *Sem* (ou *Schem*), d'où est dérivé le *Semeion* du temple d'Hiérapolis, désignait effectivement la divine Mère en Orient, *Sem-Ram,* « Nomen altissimum, » *Semiramis.* (V. le chap. VII de cet ouvrage.) Avec notre interprétation, on comprend mieux, d'ailleurs, ce qui est dit de Sémélé : « Les Génies tremblent à son *nom!* »

fixes pendant lesquels on initiait. Les femmes étaient prêtresses à tour de rôle. Mais Paculla Minia, une Campanienne, ayant été élevée à cette dignité, opéra dans le culte toutes sortes de changements, qu'elle prétendit lui avoir été commandés par les dieux. Ce fut elle qui initia les premiers hommes, en commençant par ses propres fils Minius et Herennius, de la famille des Cerrinii. Elle établit, en outre, que les mystères se célébreraient la nuit, et que, au lieu de trois jours par an consacrés aux initiations, il y en aurait cinq par mois. Depuis l'admission des hommes et par suite de la substitution des réunions de nuit à celles du jour, les mystères, comme tout paroxysme mystique dans de semblables conditions, avaient dégénéré en une sorte de lubricité convulsive ; il n'y avait pas d'infamies auxquelles on ne s'abandonnât avec rage : *plura virorum inter se quam feminarum stupra.* Ceux qui répugnaient à souffrir sur eux-mêmes ou à exercer sur autrui ces abominations, étaient immolés en guise de victimes. C'était la promiscuité de la jungle.

Un principe de religion qui paraît avoir été le dogme fondamental du thiase, c'est que, une fois l'adepte purifié par les pratiques qui précédaient l'initiation, il ne pouvait plus pécher ; toute action devenait indifférente moralement et lui était permise : *nihil nefas ducere, hanc summam inter eos religionem esse.* Ce dogme a été repris par les Gnostiques et s'est perpétué jusque dans le Christianisme, où l'on a vu des sectaires poser en principe l'inamissibilité de la justification acquise par la grâce, même par la purification du baptême, et conséquemment aussi l'entière indifférence des œuvres pour le salut[1].

1. Cette hérésie, si c'en est véritablement une, au point de vue chrétien, paraît impliquée, du reste, dans la doctrine des Pères de l'Église et en ressortir comme un fruit naturel. L'Église, en effet, a dit anathème à quiconque soutient que, sans la foi, les œuvres les meilleures puissent servir au salut de l'âme. De là à l'indifférence des actes en eux-mêmes il n'y a évidemment qu'un pas.

Dans les réunions du thiase, comme dans toute assemblée de saints et d'illuminés, beaucoup étaient saisis de l'esprit prophétique ; agités de mouvements convulsifs de tous leurs membres et ne se possédant plus eux-mêmes, ils paraissaient livrés à l'obsession de la divinité et rendaient des oracles. Les femmes, vêtues en bacchantes et les cheveux épars, couraient au Tibre avec des torches ardentes qu'elles plongeaient dans l'eau et retiraient toujours allumées, grâce au soufre vif et à la chaux dont ces torches étaient enduites, dit Tite-Live. On précipitait dans les abîmes du mont Aventin, probablement comme des victimes sacrifiées à la Terre, ceux qu'on avait condamnés à mourir, et l'on publiait qu'ils avaient été enlevés par les dieux. Hispala ajouta que la société était si nombreuse, qu'elle formait dans Rome comme un autre peuple, et qu'il y avait des personnes de distinction, tant hommes que femmes. Pour avoir plus d'empire sur les initiés, depuis la grande-prêtrise de Paculla Minia, on ne recevait plus personne au dessus de vingt ans.

Une fois en possession de ces premiers renseignements, le consul Postumius fit son rapport au Sénat, qui l'autorisa à poursuivre. De nombreuses arrestations furent opérées et des gardes de jour et de nuit établies dans tous les quartiers de la ville, pour empêcher les réunions et prévenir, soit un coup de main de la part de ce qu'on appelait les conjurés, soit des incendies. Le peuple fut ensuite convoqué au Forum, où il se rendit en foule, et là le consul Postumius, revendiquant hautement pour l'État le droit de rechercher toutes les formes nouvelles de religion, pour les autoriser ou les proscrire, selon que l'intérêt public pouvait paraître l'exiger, exposa ce que son enquête lui avait appris des abominables mystères des Bacchanales, et invita les citoyens à seconder la répression qu'il était chargé d'en faire. Cette répression fut terrible : sur sept mille inculpés, près de quatre mille périrent par

la hache des licteurs, et de ce nombre beaucoup de femmes. La terreur fut telle à Rome, qu'une foule de citoyens prirent la fuite. Le Sénat décréta l'abolition des sacrifices de Bacchus, n'exceptant de la proscription que les autels d'ancienne date, auxquels il voulut même qu'on ne pût offrir qu'après en avoir obtenu de lui l'autorisation.

Quant aux révélateurs de la conjuration, Æbutius et Hispala Fecenia, le Sénat, sur la proposition de Postumius, les récompensa généreusement. Il fut ordonné aux questeurs de leur compter à chacun cent mille as, et le peuple approuva une loi qui exemptait le jeune homme de tout service militaire et autorisait la courtisane affranchie à disposer librement de ses biens et à contracter mariage dans telle famille qui lui plairait[1].

La terrible répression dont nous venons de parler intimida-t-elle les thiases au point de les faire disparaître pour toujours? Ce n'est pas présumable. Il n'en est plus question, il est vrai, ni à Rome ni dans le reste de l'Italie à partir de cette époque, mais ils durent continuer secrètement encore, en s'entourant de toutes les précautions que commandait la prudence; car on ne saurait douter que nos Sabbats du moyen âge n'aient été un reste des Bacchanales. Les descriptions que Bodin[2] et Pierre de Lancre[3] ont laissées de ces assemblées rappellent par tant de traits l'orgéon, qu'on est singulièrement tenté d'assimiler le diable du Sabbat au Sabazios du thiase. Comme dans le thiase, « c'était, dit de Lancre, par les mains des femmes plus que par celles des hommes que passaient les mystères du Sabbat..., qui est comme une foire de mar-

---

1. Voir pour toute cette histoire Tite-Live, XXXIX, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19.
2. *De la Démonomanie des sorciers.*
3. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons.*

chands meslez, furieux et transportez, arrivant de toutes parts, une rencontre et meslange de cent mille subjects soudains et transitoires, nouveaux à la vérité, mais d'une nouveauté effroyable qui offense l'œil et soubslève le cœur. Parmi ces mêmes subjects, il s'en voit de réels et d'autres prestigieux et illusoires : aucuns plaisans, comme sont les clochettes et instruments mélodieux qu'on y entend de toutes sortes, qui ne chatouillent que l'oreille et ne touchent rien au cœur, consistant plus en bruit qui estourdit et estonne qu'en harmonie qui plaise et resjouisse ; les autres déplaisans, pleins de difformité et d'horreur, ne tendant qu'à dissolution, privation, ruine et destruction, où les personnes s'abrutissent et transforment en bestes, perdant la parole tant qu'elles sont ainsi. » Parlant des femmes qui fréquentaient ces assemblées, de Lancre dit qu'on les voyait « voler et courir eschevelées comme furies », et il ajoute, ce qui complète la ressemblance avec le thiase bachique des bords du Tibre, que « le poison, de toutes sortes et à tous usages, était la plus précieuse denrée de ce lieu » ; que l'on y voyait « de grandes chaudières pleines de crapauds et vipères, cœurs d'enfants non baptisez, chair de pendus, et autres horribles charognes, eaux puantes, pots de graisse et de poison qui se preste et se débite à cette foire comme étant commune marchandise ; » que l'on offrait au Diable « des enfants innocents ensorcellez par les méchantes femmes, auxquels il représente des abymes où il fait semblant de les précipiter, s'ils font tant soit peu les restifs à renoncer Dieu et à l'adorer lui-même ; » qu'enfin, il s'y commettait « tant d'abominables choses, tant de forfaits et crimes exécrables, que l'air s'infecterait si on voulait les exprimer plus au long. »

Plusieurs des personnes appelées à témoigner devant la commission chargée d'instruire le procès des sorciers et sorcières du Labourd, commission dont faisait partie le

même Delancre, firent des dépositions qui rappellent en bien des points celles d'Æbutius et de sa maîtresse. Jeannette d'Abadie, âgée de seize ans, dit, par exemple, qu'elle avait vu « tout le monde se mesler incestueusement et contre tout ordre de nature, la femme se jouant en présence de son mary sans soupçon ni jalousie; le père dépucelant sa fille sans vergogne, la mère arrachant le pucelage du fils sans crainte, le frère celui de la sœur. » Et ces horribles dépravations, contre lesquelles on pourrait être tenté de trouver légitime que la société d'alors ait réagi par les cruels supplices en usage, si l'on ne faisait la part du délire mystique, ce n'étaient pas seulement les gens sans feu ni lieu qui s'y abandonnaient. On voyait au sabbat, d'après les dépositions recueillies par Delancre, « tant de prestres, curés, vicaires et confesseurs, et autres gens de qualité de toutes sortes, tant de chefs de famille et tant de maistresses des maisons principales du pays, tant de gens voilez, qu'on devait supposer grans parce qu'ils se cachaient et voulaient être incognus, que l'on croyait et prenait à très-grand honneur et à titre de bonne fortune d'y être reçu. » Hispala en avait dit autant du thiase des Bacchanales : *multitudinem ingentem, alterum jam prope populum esse; in his nobiles quosdam viros feminasque.* Un trait caractéristique de la description de Delancre, c'est que, au sabbat de même qu'à l'orgéon, l'extase par la perversion des sens, l'absorption de la conscience individuelle dans le chaos de la nature et, par suite, dans cet état de complète dissolution, l'absolue indifférence des actes semblent avoir été le but voulu et recherché. Un des témoins dans le procès des sorcières du Labourd, Marie de la Ralde, très-belle femme de vingt-huit ans, avoua qu' « elle avait un singulier plaisir à aller au sabbat, si bien que quand on la venait semondre d'y aller, elle y allait comme à nopces, *non pas tant pour la liberté et licence qu'on avait de s'accointer ensemble* (ce

que par modestie, ajoute Delancre, elle dict n'avoir jamais faict ni veu faire), *mais parce que le diable tenait tellement liés leurs cœurs et leurs volontez, qu'à peine y laissait-il entrer nul autre désir : on croyait être dans quelque paradis terrestre.* »

CHAPITRE XII

Marthe et Madeleine.

La côte occidentale de l'Italie ne fut pas la dernière étape de l'Énéisme : nous avons de sérieux motifs de traditions qu'il étendit encore plus loin ses conquêtes à l'ouest et au nord. Trogue-Pompée, qui était de la Narbonnaise et qui écrivait sans aucun doute d'après des traditions locales, dit que, avant de venir fonder Marseille, les Phocéens auraient remonté le Tibre avec leur escadre et fait alliance avec les Romains. Cela se serait passé du temps de Tarquin l'Ancien. Comme il nous paraît inadmissible qu'une flotte grecque ait pu, à une époque comme celle-là, naviguer librement dans les eaux d'un fleuve aussi surveillé que l'était le Tibre, et être reçue en amie par un souverain étranger dont l'histoire, d'ailleurs, appartient en grande partie à la fable, les souvenirs rappelés par l'historien provençal doivent être reportés beaucoup plus loin. La prétendue flotte ionienne arrivait peut-être de Phocée, mais d'une Phocée troyenne sans rapport avec celle que les Grecs fondèrent ou relevèrent

plus tard sur la même côte asiatique. S'il n'est pas possible de nier que des Phocéens soient venus s'établir à Marseille vers la 45e olympiade, 600 avant J.-C., il ne l'est pas davantage d'admettre que ce fussent les mêmes qui auraient pénétré dans l'estuaire du fleuve italien sous la conduite de Palinure, le pilote de la flotte d'Énée ; les mêmes qui, d'après les conjectures justifiées de Klausen[1], auraient été mêlés aux Troyens mythiques à Lagaria dans la grande Grèce, à Agylla et à Pise, en Étrurie, et qui auraient eu le culte du pieux héros. Ces choses sont d'une date qui n'appartient pas à l'histoire. Il y a du reste, dans le récit de l'arrivée des Phocéens à Marseille, des traits tout à fait énéens, qui ont pu être pris aux chroniques de la cité, mais à des chroniques où les traditions de tous les âges ont été confondues. Le chef de la colonie qui aurait fondé la ville se nommait Protis, selon la plupart des historiens : d'autres disent Euxène. Au moment où il aborda sur la côte celtique, le roi du pays était en train de marier sa fille Gyptis. Il fit aux étrangers le meilleur accueil et les invita même à la noce. Suivant la coutume gauloise, la jeune fille devait choisir son époux parmi les prétendants assis à la table de son père. Sur la fin du repas, Gyptis parut une coupe à la main, et, après avoir promené ses regards sur l'assemblée, elle vint se mettre en face du chef grec, à qui elle présenta la coupe, dans laquelle elle avait bu la première. Le roi, voyant dans l'étranger une sorte de protégé des dieux, lui donna sa fille en mariage avec l'emplacement de Marseille pour dot. Néanmoins, les Phocéens eurent à lutter contre les naturels de la côte, et ce ne fut que par les armes qu'ils s'assurèrent la possession du pays qui leur aurait été donné[2]. N'est-ce pas là exacte-

1. *Aeneas und die Penaten*, t. II, 601 et suiv.; t. I, p. 460 et suiv.

2. Tite-Live, V, 34. — Justin, XLIII, 3.

ment le thème que Virgile a développé dans les six derniers chants de son Énéide? Quand son héros aborde près de Laurentum, le roi Latinus se préparait à marier Lavinie, sa fille, que recherchaient un grand nombre de princes du Latium et de l'Ausonie, parmi lesquels Turnus, le plus beau de tous. Celui-ci était le préféré de la reine : le roi lui-même se serait prononcé pour lui, si l'oracle de Faune ne l'eût dissuadé d'unir sa fille à un prince latin : « Il te vient, lui dit-il, un gendre étranger, dont le sang mêlé au nôtre élèvera jusqu'aux astres la gloire de notre nom et dont les descendants verront prosterné à leurs pieds et soumis à leur empire tout ce que, dans sa marche, le soleil éclaire de l'un à l'autre Océan. » Aussi, quand les envoyés d'Énée parurent devant Latinus, ce roi n'hésita-t-il pas à reconnaître dans le portrait qu'Ilionée lui fit du prince troyen celui du gendre annoncé par l'oracle : « Voilà bien, se dit-il, le héros parti d'une terre étrangère, que le destin a désigné pour être l'époux de ma fille. Énée est celui qu'ont annoncé les oracles; je le crois, et si mon esprit entrevoit la vérité, je le désire [1]. » Un auteur que nous venons de citer, Klausen, croit pouvoir conjecturer que, si L. Æmilius Regillus, résistant avec force aux sollicitations, aux menaces même de ses soldats, épargna la ville de Phocée, qu'il venait de prendre, c'est qu'il croyait à une parenté entre sa *gens* et la population phocéenne. Les Æmilii, une famille patricienne du Latium, se disaient d'origine troyenne et prétendaient descendre d'Énée.

Si les Phocéens de Marseille ont été des Énéens, on ne saurait néanmoins, comme nous le disions plus haut, l'entendre de ceux qui, vers la 45e olympiade, 600 avant J.-C., vinrent s'établir sur les côtes de la Ligurie; ces derniers étaient des Ioniens, mélangés peut-être avec

1. *En.* VII, 81 et suiv.

l'ancien élément lydo-sémitique, dont les traditions se seront mêlées aux leurs. Ce qu'il y a de certain, c'est que la Diane transportée en Gaule par les Phocéens Ioniens était celle d'Éphèse, c'est-à-dire la Diane asiatique, la même que la grande Mère énéenne, et qu'elle n'avait qu'un rapport éloigné avec l'Artémis hellénique. Le mélange des deux éléments est donc fort probable. Il ne serait par conséquent pas impossible que, antérieurement à l'émigration des Phocéens grecs, d'autres purement énéens fussent venus s'établir en Ligurie, et peut-être ce premier établissement et les relations qu'il dut conserver, à la manière antique, avec la métropole, furent-ils ce qui attira plus tard les colons de Protis. Justin parle de deux migrations phocéennes, qui, selon lui, eurent lieu, la première en l'an de Rome 154, sous le règne de Tarquin l'Ancien, et la seconde 57 ans plus tard, sous le règne de Cyrus, après la prise de Phocée[1]; mais il y a toute apparence que l'écrivain latin aura fondu la tradition énéenne dans la tradition grecque, et qu'il aura imaginé les deux dates que nous venons de dire pour expliquer une double tradition. Il est probable que, en mentionnant une émigration phocéenne du temps de Tarquin l'Ancien, Justin a été guidé par la tradition énéenne, qui faisait remonter le Tibre à la flotte des Phocéens, comme, dans les temps mythiques, l'avaient remonté Saturne, d'abord, et puis Énée, de sorte qu'il n'y aurait de véritablement grec et historique que la seconde date.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait contester que Marseille n'existât déjà, depuis longtemps même, comme cité organisée, quand les Ioniens vinrent s'établir en Ligurie. Il est

---

1. Papon, *Hist. de Provence ;* — Marin, *Mém. sur Tauroentum.* — Olivarius, dans ses notes sur Pomponius Mela (éd. de 1543), dit que Marseille fut fondée plus de 600 ans avant J.-C., mais qu'elle fut détruite et puis rétablie par les Phocéens venus d'Ionie.

certain aussi que la cité pré-ionienne était sémitique, ce qui tend à confirmer l'origine énéenne dont il est question. En effet, l'historien le plus ancien qui ait parlé de Marseille, Thucydide, dit expressément que, pour s'établir à Massalia, les Phocéens eurent à combattre les Carthaginois, qu'ils vainquirent dans un combat naval[1]; et Pausanias rapporte le même fait à peu près dans les mêmes termes : « Ayant vaincu les Carthaginois, dit-il, dans un combat naval, les Phocéens s'emparèrent du pays qu'ils occupent maintenant, et ils s'y élevèrent à un haut degré de prospérité[2]. » Des preuves positives déterminent d'ailleurs le sens précis des paroles qui précèdent et confirment l'existence de l'établissement sémitique à Massalia antérieurement aux Ioniens. On a découvert en 1845, non loin de l'emplacement que dut occuper l'Ephésion ou temple de Diane, une inscription phénicienne des plus instructives à cet égard. Cette inscription a été traduite par MM. de Saulcy, Judas et l'abbé Bargès, et, malgré quelques différences d'interprétation, il ressort de l'ensemble général qu'il y avait à Marseille, avant l'arrivée des Phocéens de Protis, un temple consacré à une divinité sémite, des prêtres et des suffètes comme à Carthage et sur la côte de Chanaan, ce qui suppose, ainsi que le fait remarquer M. Bargès, un noyau considérable de population phénicienne[3]. La pierre de l'inscription étant, d'ailleurs, de celles que l'on retrouve dans les carrières du pays, il n'y a pas lieu d'objecter que l'inscription ait pu être apportée du dehors. On a découvert encore, sans parler des monnaies carthaginoises, un ancien autel qui paraît

1. Thucydide, I, 13 : Φωκαεῖς τε Μασσαλίαν οἰκίξοντες Χαρχηδονίους ἐνίκων ναυμαχοῦντες.

2. *Phocide*, VIII, 4 : Γενόμενοι δε ναυσιν ἐπικρατέστεροι Χαρχηδονίων, τὴν τε γῆν, ἣν ἔχουσιν, ἐκτήσαντο, καὶ ἐπὶ μέγα ἀφίκοντο εὐδαμιονίας.

3. *Temple de Baal à Marseille*, p. 82.

avoir appartenu au culte de Baal : il servait autrefois de fonts baptismaux dans l'église Saint-Laurent. A ces découvertes M. le commandant d'État-major Rouby[1] ajoute celle que l'on fit en 1863, lors du percement de la rue actuelle de la République, d'un grand nombre de stèles que leur caractère archaïque a fait attribuer par la plupart des savants aux Phéniciens. Enfin Grosson[2], cité par le même auteur, dit que, en 1742, on découvrit près de l'ancienne poissonnerie les restes d'énormes remparts, dans l'épaisseur desquels un corridor disposé longitudinalement aurait permis à deux hommes de passer de front. Ces remparts, qui n'ont appartenu à aucune des enceintes historiques connues, pourraient bien avoir été ceux de la ville sémitique.

Les auteurs de l'antiquité citent un certain nombre de colonies fondées par les Massaliotes sur le littoral de la Méditerranée : Nicæa (Nice), Antipolis (Antibes), Anthénopolis (Agay ?), Tauroentum (Tarente ou Taurenti sur quelques cartes du XVIII[e] siècle, Gassendi, Capitaine, Guillaume de l'Isle et Robert de Vaugondy), Cytharista (La Ciotat), Rhodanusia, Agatha (Agde), Portus Herculis Monæci (Monaco), Heraclea Caccabaria, etc. Parmi ces noms, quelques-uns nous paraissent d'origine sémitique, ce qui autoriserait à faire remonter ceux des établissements qu'ils désignent à la Marseille phénicienne. Cytharista, par exemple, pourrait bien se rattacher par quelque lien à la Kit-Tharaz ou Kit-Tarschisch, la Tarse occidentale ou Tartessus ibérique ; Agatha à Agadir et Agadiz, forme tout aussi usitée, au moins dans les inscriptions, que Gadir et Gades ; Tauroentum au Tarentum du Champ de Mars à Rome ; Rhodanusia à la Rhode orientale ou à celle de la côte espagnole ; Caccabaria à Caccabé, qui, ainsi que

1. Le *Siége de Marseille*, p. 72.
2. *Recueil d'antiquités.*

nous l'avons vu au chapitre VII de cet ouvrage, désignait une colonie phénicienne et avait été originairement, d'après Étienne de Byzance, le nom de Carthage. Quant à Antipolis et Anthenopolis, nous exposerons ultérieurement nos conjectures à l'égard de leur origine. Enfin, Olbia, qui appartenait également aux Massaliotes[1], avait des correspondants sur une foule de points dont le sémitisme, pour la plupart, nous paraît incontestable : dans le Pont, en Bithynie, en Pamphylie et chez les Solymes, en Ibérie, en Sardaigne, en Illyrie, en Cilicie et sur l'Hellespont[2].

Strabon attribue aux Massaliotes la construction de tours, dont il fait des signaux, à l'une des bouches du Rhône, et celle d'un temple à la Diane d'Éphèse au même endroit, sur un terrain choisi exprès, dit-il, et qui forme comme une espèce d'île[3]. Les tours et l'Artémision insulaire rappellent si exactement le symbolisme énéen, que, par Massaliotes, on ne saurait entendre ici les Phocéens grecs, mais des Sémites. Après avoir dit, ce qui ne pouvait rien signifier, que les Marseillais avaient élevé les tours en question pour leur servir de phares, Strabon ajoute que de cette manière, comme par la consécration d'un sanctuaire à Diane dans le même endroit, ils avaient pris possession du pays. Cette dernière explication est la seule vraie : les tours, à l'origine, étaient de grands termes, généralement phalliques, et elles se dressaient soit sur les tumuli ou à côté, soit comme pendant à tout autre symbole féminin, ce dernier symbole transformé avec le temps en sanctuaire d'Anah ou Anath, d'Artémis ou Diane, d'Astarté, etc. Nous avons déjà constaté ce rapport et établi en outre la haute importance symbolique des îles ou terres entourées d'eau, comme à Dilvum, à Tyr à Délos, à Hié-

1. Strabon, IV, 5.
2. Étienne de Byz., Ὀλβία.
3. IV, 8.

rapolis. Il n'est donc pas douteux que l'Ephésion à l'extrémité de l'espèce d'île dont parle Strabon et les tours à l'entrée du Rhône n'aient appartenu à ce même symbolisme et ne soient, par conséquent, d'origine énéenne. Le même auteur rappelle, d'ailleurs, le passage, dans le midi de la Gaule, d'un Hercule venant d'Espagne, qui ne saurait être que l'Hercule sémitique, dans lequel a été souvent personnifiée la colonisation phénicienne. Ce fut cet Hercule qui planta sur les deux rives du Rhône, à son embouchure, comme il avait fait en avant de Gadès, les colonnes ou termes qui précédaient le temple de Diane et qui étaient tout à la fois un emblème de la puissance virile et un signe de prise de possession. Suivant la plupart des mythographes et des autres auteurs qui ont parlé de ce voyage du héros divin, c'est à son retour de l'île d'Erythie, sur la côte occidentale d'Espagne, quand il ramenait les bœufs enlevés à Géryon, qu'Hercule, après avoir vaincu sur la côte de Ligurie Albion et Bergion ou Dercinus, fils de Neptune, érigea ses colonnes[1]. Quel que soit le sens du mythe de Géryon, quelle qu'en soit aussi la provenance, hellénique ou autre, ce que nous n'avons point à examiner ici, nul doute que le rapprochement établi entre le héros qui a laissé dans le midi de la Gaule les souvenirs qu'on vient de dire et celui de Gadès, qui était incontestablement phénicien, n'ait été déterminé par des traditions communes à la colonisation massaliote et à celle du sud-ouest de l'Ibérie.

Eschyle, dans sa tragédie aujourd'hui perdue de *Prométhée délivré,* rattache au mythe d'Hercule l'origine du champ de pierres de la Crau entre la ville d'Arles et celle de Marseille. Voulant indiquer au héros, qui vient de le délivrer du cruel vautour, la route qu'il doit suivre pour aller du Caucase aux Hespérides, Prométhée lui dit :

---

1. Cf. Denys d'Hal., I, 41 ; Hygin, P. A., 2, 6; Diodore, l. c. ; Apollodore.

« Tu rencontreras la vaillante armée des Lygiens, et, si grande que soit ta bravoure, elle n'aura point à se plaindre du combat qui t'attend : à un moment donné, c'est l'arrêt du destin, les flèches te manqueront, et ta main ne trouvera pas à terre une seule pierre dont elle puisse s'armer, car tout ce terrain est vaseux. Jupiter, heureusement, aura pitié de ton embarras ; il amassera au-dessous du ciel de lourds et noirs nuages et fera pleuvoir sur la surface du sol une grêle de cailloux arrondis, dont tu te feras des armes pour disperser sans peine l'innombrable armée des Lygiens [1]. »

Posidonius, qui a une autre explication de l'origine de ces cailloux, n'admet pas qu'Hercule ait pu avoir besoin de tant de pierres; il aurait préféré, du reste, que Jupiter les fît pleuvoir sur les Lygiens eux-mêmes, qu'elles eussent écrasés, épargnant ainsi au héros une peine inutile. Strabon n'est pas de cet avis ; il approuve le poète et trouve mauvais que l'on discute les arrêts de la Providence et du Destin. Posidonius était Grec et avait voyagé en Gaule, parmi des populations dont la tournure d'esprit paraît l'avoir charmé ; Strabon, lui, était un Asiatique, plus Sémite qu'Hellène. De toutes façons, il n'est pas présumable que les pierres de la Crau soient tombées du ciel ; mais il est fort curieux qu'Eschyle ait noté un rapport entre ce champ de pierres et le mythe d'Hercule. En Orient, parmi les populations sémitiques, les champs de cette sorte passaient pour des sanctuaires du dieu El : on les appelait des Beith-El ou Beit-Elohim. Or, El est celui que les Grecs ont identifié à Cronos et les Latins à Saturne : il conduisit les premières expéditions phéniciennes, celles qui partirent du nord de la Syrie, et c'est de son nom que furent d'abord appelées les colonnes dites plus tard d'Hercule, le Baal-Melkarth de Tyr. Le grand tragique grec

1. Strabon, IV, 7.

semble donc avoir été inspiré, dans le singulier récit qu'on vient de lire, par des souvenirs qui remontaient fort au delà des Phocéens ioniens : son Hercule est bien, par conséquent, l'Hercule phénicien. Pline cite, d'ailleurs, une ville du nom d'Heracleia à l'embouchure du Rhône [1], non loin des tours qu'auraient construites les Massaliotes, au dire de Strabon, et que cette circonstance devrait suffire, à elle seule, pour faire classer parmi les colonnes d'Hercule.

Il s'est conservé, du reste, en Provence et le long du Rhône, jusqu'à Vienne et à Lyon même, des traditions que le Christianisme s'est très-habilement, inconsciemment peut-être, appropriées, mais qui, dans leur état de transformation actuel, trahissent trop évidemment une autre origine pour qu'il soit possible de s'y méprendre. Au nombre de ces traditions, dont le caractère énéen doit ressortir des considérations où nous allons entrer, figurent celles des saintes Marthe et Madeleine à Marseille, à Tarascon, à Avignon, à Aix, sur les bords de la Durance, à la Sainte-Baume; des saintes Marie Jacobé et Marie Salomé à l'extrémité de la Camargue, sur la gauche du petit Rhône ; de Pilate et de Sainte-Blandine à Vienne et à Lyon.

Voyons d'abord ce qu'il faut entendre par le prétendu apostolat des saintes Marthe et Madeleine en Provence, où un pieux pêle-mêle de toutes sortes de vieux souvenirs fait aborder la famille de Lazare-le-Ressuscité peu de temps après l'ascension de Jésus.

Chez tous les peuples de race sémitique, l'être divin est un seigneur et maître. Quel que soit le nom spécial qu'il porte comme archigète ou dieu de la cité, de la tribu, de la nation, il est de préférence appelé simplement le Seigneur par respect pour la dénomination individuelle du

1. *Hist. nat.*, III, 33, 34 ; 21,37.

dieu. Le fidèle, dans le sémitisme, étant le serviteur de ce maître, *servus Domini*[1], formule inconnue aux religions de la Grèce et de Rome et dont le Christianisme a hérité des Juifs, il eût été malséant, comme il le serait, dans les rapports domestiques de beaucoup de nos maisons bourgeoises, que le maître fût apostrophé du nom qui lui est propre par son serviteur. C'est ainsi, par exemple, que Jehovah n'était invoqué par les Israélites que sous le nom d'Adonaï ou Seigneur, son auguste tétragramme[2] n'étant jamais prononcé, même dans la lecture. Cette habitude de généralisation, au moyen d'un terme commun, de chaque dénomination divine en particulier n'a pas peu contribué, croyons-nous, à généraliser le dieu lui-même qui en était l'objet et à créer l'illusion du monothéisme sémitique. Or, à côté des mots *Adon* et *Baal*, pour signifier « seigneur » et « maître », les Sémites avaient encore celui de *Mar*, dont le féminin est *Marah* et *Marth*, avec le sens de « Dame » ou « maîtresse », en latin *Domina*. Et ce nom de Mar n'est pas seulement un mot du dictionnaire ; le juif Philon dit expressément que c'était ainsi qu'on appelait le Seigneur chez les Syriens[3], et le dieu de Gaza, au sud de la Palestine, était appelé *Mar-na*, ce qui signifie littéralement « Notre Seigneur[4] ». Saint Paul lui-même applique ce terme à Jésus, dans sa première épître aux Corinthiens ; l'expression *Maranatha*, dont il se sert au verset 22 du chapitre XVI, doit, en effet, se décomposer en *Mar-na-atha*, qui signifie : *Notre Seigneur est venu*. Le nom de

1. P. ex. *Abd-Iah* (Obadias), *Abd-Allah*, *Abd-er-Rahman*, etc. tous termes qui impliquent cette idée.

2. יהוה

3. *In Flaccum :* Μάριν τὸν Κύριον ὀνομάξεσθαι παρὰ Σύροις.

4. Sur des monnaies de Gaza, du temps d'Adrien, on lit, en effet, Μαρνα Γαξα. Eckhel, III, p. 449. — Et. de Byz. Γαξα. — Paul Diacre, *Vita Porphyrii*, c., 8, 9, 10, etc. — Le temple de ce dieu, à Gaza, portait le nom de *Marnion*, du moins pour les Grecs. Paul Diacre, l. c.

Mar s'est, du reste, conservé dans le Liban, où il a toujours le sens de « maître », mais plus particulièrement avec la nuance de notre mot « docteur ». On l'emploie aussi devant les noms des saints, comme Mar Elias, Mar Serkis, Mar Iohanna, Mar Yacoub, Mar Mousa.

Quant à *Marth,* ce fut également un nom en usage, et on l'affectait, comme son équivalent Baalath et Belath, féminin de Baal et Bel, aux divinités femelles. Dans Brito-Martis, la Diane de Crète, la seconde partie du mot est évidemment la forme grecque de cette Marth sémitique. En Crète, en effet, le dieu mâle ayant été aussi un Mar, comme à Gaza, la forme féminine Marth pour son côté femelle ou Diane en ressort naturellenent. Paul Diacre dit que le Marnion ou temple de Marna, sur les côtes de Palestine, était dédié à Jupiter crétois [1]. Etienne de Byzance [2], d'un autre côté, assimile le dieu Marna de Gaza au Jupiter de Crète, et Épiphane fait dérisoirement de lui un serviteur d'Asterios, divinité crétoise, dit-il [3], mais que nous croyons n'être qu'un adjectif formé d'Astereh. Or, Astereh n'est autre qu'Astoreth, cette Astarté phénicienne que nous avons vue se confondre avec Artémis ou Diane, à laquelle on assimilait Brito-Martis. Le terme d'*Asterios,* comme nous dirions « Astartéen » en français, devait donc qualifier un Mar en Crète, de même qu'il qualifiait un Mar à Gaza, et ce Mar était le principe mâle opposé au principe femelle Marth, avec lequel nous le verrons associé usque dans notre Gaule. Il est bien évident que, lorsque les auteurs précités ont apparenté le dieu crétois avec la divinité tutélaire de Gaza de Palestine, ce n'a pu être que l'identité de dénomination qui, dans leur esprit, a déterminé ce rapport; à tous les autres points de vue, en effet,

1. Vie de S. Porphyre, 8, 9, 10. Bollandistes, t. V.
2. Au mot Γαζα.
3. *Adv. Hær.*, p. 518.

il n'y avait aucune raison de rattacher le Jupiter de Crète à Marna plutôt qu'à un autre archigète sémitique quelconque. On trouve le nom de Marah ou Marth, sur la côte punique, dans une localité appelée *Maraza*[1], pour Marah-Aza, la « forte Dame », comme on a *Am-Aza*, la « forte Mère » : ce mot est traduit en grec par *Mardiana*, qui ne paraît être qu'une reproduction de la forme complétive *Martha-na* ou « Notre-Dame ». Épiphane cite, d'ailleurs, les deux dénominations de Marth et Marthana comme noms de deux divinités femelles adorées par les Gnostiques judéo-payens de Palestine[2].

La dénomination de Marthe était donc bien une des appellations en usage, dans le Sémitisme, pour désigner la Mère divine, celle-là même dont les Grecs firent leur Artémis ou Diane. Nous verrons que, par opposition à Madeleine, qui figurait le côté hétaïrique de cette Mère, Marthe représentait son aspect virginal. Constatons d'abord la présence et le symbolisme chthonien de ces deux dénominations dans le midi de notre pays antérieurement au Christianisme.

C'était dans les dernières années du deuxième siècle avant J.-C. Les Cimbres, d'un côté, et les Teutons de l'autre, étendaient sur les deux Gaules leurs ravages barbares. Marius, retranché sur la rive gauche du Rhône, aux Fosses-Mariannes[3], attendait, pour livrer bataille aux derniers, l'occasion et le lieu qui, d'après les promesses de l'oracle, devaient lui donner la victoire. Cet oracle était une prophétesse que Plutarque qualifie de Syrienne et qui se nommait Marthe. « Marius la faisait porter en palanquin avec de grandes marques de respect, et il ne se faisait pas un sacrifice qu'elle ne l'eût ordonné... On la

1. Harduin, *Acta Conc.*, t. I, p. 171.
2. *Adv. hær.*, p. 12, 135. Cf. Origène, *Adv. Celsum*, p. 280.
3. Ern. Desjardins, *Aperçu historique sur les embouchures du Rhône*,

voyait tous les jours se promener en litière dans le camp, et quand elle se rendait aux sacrifices, elle était vêtue d'un manteau de riche pourpre attaché au cou avec des agrafes, et elle tenait à la main une pique entourée de bandelettes et de guirlandes de fleurs[1]. » Si l'on considère que l'armée de Marius se composait en très-grande partie de Ligures, c'est-à-dire de gens du pays, on comprendra la politique habile du général romain en cette circonstance. Qu'il partageât ou non le respect des Provençaux pour cette femme, il est incontestable que l'influence qu'elle exerça sur l'armée tint surtout au culte dont le nom de Marthe était alors comme aujourd'hui l'objet en Provence. En faisant de cette prophétesse une Syrienne, Plutarque a évidemment été trompé par l'origine syro-phénicienne, en effet, de cette dénomination, et son erreur, à près de deux siècles de distance, doit nous paraître d'autant moins étrange, que nous la voyons se répéter comme une chose toute simple, quand arrive le Christianisme.

Plutarque donne des délais opposés par le général romain à l'impatience de ses troupes, en présence des Ambrons et des Teutons, une raison qui paraît bien avoir été la vraie. Marius aurait dit à ses soldats qu'un oracle lui avait promis la victoire, en lui prescrivant en même temps d'attendre, pour livrer bataille, le moment et le lieu. Cet oracle, avons-nous ajouté, n'était autre que cette même Marthe, qui avait, en effet, promis la victoire aux Romains, et dont le prestige était si grand, l'autorité si incontestée, que rien, dans le camp des Romains, ne se faisait qu'elle ne l'eût conseillé ou même ordonné. Il y a donc tout lieu de conclure que la position prise par Marius sur le flanc des hauteurs au sud de Vauvenargues, lui avait été commandée par d'autres raisons que les seuls motifs de stratégie ; les ordres du Sénat romain pou-

1. Plutarque, *Marius*, XVIII.

vaient y être aussi pour quelque chose. Il ne faut pas oublier, du reste, que Marius, quelque brutal et grossier qu'il fût, partageait toutes les superstitions de la plèbe, et que, de son temps, le Chthonisme plébéien, dont la dénomination de Marthe fut un des symboles, avait à Rome beaucoup d'empire. Un fait, d'ailleurs, est positif, c'est que la position que nous venons de dire couvrait précisément le sanctuaire d'une divinité chthonienne, de celle-là même à l'intervention de laquelle fut ensuite attribuée la victoire. Cette victoire, promise par la prophétesse au nom du patronage divin dont elle autorisait sa mission, ayant été rapportée à ce sanctuaire, il n'est pas douteux que notre Marthe n'y appartînt.

D'autre part, on raconte que, la prophétesse ayant été à Rome, avant de venir au camp de Marius, elle s'y trouva en même temps qu'un personnage du nom de Batabacès ou Batacès, dont Plutarque et Diodore de Sicile font un grand prêtre de la Mère des Dieux et qui, par conséquent, ne pouvait, aux yeux d'écrivains grecs, venir que de Pessinonte, où la Terre-Mère avait son sanctuaire le plus célèbre. La concordance de ces deux voyages, à l'époque de l'invasion des Ambrons et des Teutons dans le midi de la Gaule, et à l'occasion même de cette invasion, paraît, pourtant, indiquer un but commun. Un même intérêt a dû guider Marthe et Batacès. L'un et l'autre, en effet, ne semblent avoir été préoccupés que d'une pensée : la délivrance des *sacra* d'une divinité qui était évidemment la leur. L'indifférence des cultes nationaux et de leurs prêtres, dans cette même ville de Rome, dont l'invasion teutokymrique troublait, cependant, le repos, fait un contraste tellement frappant avec l'activité remuante du prêtre et de la prêtresse étrangers, qu'on ne saurait l'expliquer que par l'intérêt tout à fait immédiat de ces derniers. Les sacerdoces sont généralement trop exclusifs, pour avoir, en dehors de ce qui les touche directement ou qui tient à

la religion, de bien grands excès de zèle ; toute autre préoccupation leur paraîtrait profane : *omnia enim vanitas præter amare Deum et illi soli servire.* Du reste, en promettant la victoire aux Romains au nom de la Mère des dieux, qui, disait-il, lui avait parlé elle-même, Batacès y mit la condition que des expiations publiques auraient lieu, pour laver la souillure du sanctuaire de la déesse [1]. Or, il ne pouvait s'agir du sanctuaire de Pessinonte, que personne ne menaçait. La profanation dont parlait le grand-prêtre ne pouvait donc être que celle des *sacra* de Vauvenargues, qui, dans ce moment, étaient au pouvoir des Barbares. Il ne semble pas possible d'admettre que la victoire ait été promise aux Romains pour autre chose que pour la délivrance de ces mêmes *sacra.* Ce qui le confirme, c'est que le Sénat, qui s'était, de son côté, engagé à bâtir un temple à la grande Mère des dieux, ne fit rien à Pessinonte pour s'acquitter de son vœu, tandis que le nom de Victoria, aujourd'hui Sainte-Victoire, donné à la montagne au pied de laquelle triompha Marius, et la substitution d'un sanctuaire chrétien à un sanctuaire du paganisme rappellent d'une manière non équivoque l'exécution de la promesse sacrée.

Quant à la sainteté de la montagne en question, il ne nous paraît pas contestable qu'on doive la rattacher aux cultes chthoniens. Tout ici, en effet, porte le caractère de ces cultes. Outre que la victoire de Marius n'aurait pas suffi pour sanctifier la montagne, les traditions s'accordent à reporter à des temps tout à fait antérieurs aux Romains l'origine du sanctuaire. Le sommet de Sainte-Victoire est couronné par un rocher à double pic, qui projette son ombre sur un gouffre sans fond. Ce gouffre, objet constant de superstition, c'est le Garagaï. La tradition populaire porte que, la veille de la bataille, une prophétesse du nom

1. Plutarque, l. c., et Diodore, *Frag.*, l. 36.

de Galla, inspirée par le souffle divin qui montait des profondeurs de l'abîme, promit, sur le bord du gouffre, la victoire aux Romains. Le lendemain du combat, Marius reconnaissant aurait, d'après les ordres de la prêtresse, précipité dans le Garagaï trois cents prisonniers Ambrons, qu'il dévoua aux divinités infernales. Les idées les plus sombres se rattachent à ce lieu, et aujourd'hui encore les paysans n'en approchent qu'avec une religieuse terreur. Les pèlerinages, néanmoins, continuent sur le sommet toujours sacré, et le 24 avril l'affluence y est considérable[1].

Ces traditions, qui rappellent les sacrifices humains du Chthonisme, ne peuvent dater de Marius. Il y a, d'ailleurs,

---

1. La fête de sainte Victoire, qui a été en grand honneur à Pertuis jusqu'en 1793, dit M. I. Gilles (*Campagne de Marius dans la Gaule*, p. 131), était célébrée tous les ans de la manière suivante :

« Dans la journée du 23 avril, le bruit du tambour se fait entendre et rassemble les habitants ; tous se réunissent sous la conduite des prieurs de Sainte-Victoire, qui distribuent à chacun l'étape, consistant en un pain de munition; tous partent le soir au son d'une marche, dont Millin (pl. IV, n° 7) reproduit la musique. Arrivés sur le sommet de Sainte-Victoire, ils s'occupent à ramasser du bois, construisent un bûcher et y mettent le feu, après s'être couvert la tête de fleurs ; alors le roulement du tambour redouble, on forme des ronds joyeux et des farandoles bruyantes autour du bûcher qui semble consumer encore les dépouilles des barbares. La montagne retentit des cris de joie, et partout on entend répéter : Victoire ! Victoire ! avec une espèce de délire. La troupe rentre à Pertuis en une sorte de triomphe ; chacun tient une espèce d'arbre et de bouquet, en criant : *Sancta Victoria !* Au point du jour, le curé de Vauvenargues célèbre la messe, et celle-ci finie, les pèlerins vont tous visiter le Garagaï, abîme où Marius, selon les ordres de la Sibylle, fit précipiter cent (d'autres disent trois cents) prisonniers le lendemain de la victoire. »

M. Gilles reconnaît que sainte Victoire est de même origine que sainte Marthe, et que l'une et l'autre se rattachent à la Marthe de Marius. Il cite une lettre d'un curé de Pertuis, de 1712, où cette identité est naïvement avouée aussi.

Le 24 avril, jour où se célébrait la fête de sainte Victoire, est donné comme l'anniversaire de celui où fut livré la bataille de Pourrières.

dans le double pic phallique et dans le gouffre-matrice, l'un et l'autre objet de culte, des traits si caractérisés de ressemblance avec les autres sanctuaires de la Terre-Mère, que, en rapprochant de cette circonstance les motifs déjà déduits, il ne paraît pas possible de contester l'origine que nous assignons à Sainte-Victoire. Enfin, le manteau de pourpre et la lance de la prophétesse rappellent les divinités-mères orientales, Ischtar, Astarté, Sémiramis, Anaïtis, Enyo-Bellone et la mère Énéenne, tout à la fois Vesta et Vénus, l'une et l'autre armées de la lance et qualifiées de Victoires. Nous avons déjà vu que l'aspect guerrier, qui fit confondre Enyo ou Anah avec Bellone, était un des côtés de cette mère, et que, à Rome notamment, la « Victoire Vierge », à laquelle répondait notre Marthe, était associée et s'identifia même plus tard tout à fait, sous les Césars, avec la Vénus *Victrix*, la même que la Vénus *Genitrix* et la Vénus Uranie d'Éryx [1], dont on sait l'origine Enéenne.

La dénomination de Marthe, la « Dame », est donc antérieure, dans notre Gaule, au Christianisme et à l'Évangile, comme dénomination religieuse et objet de culte. Nous allons maintenant constater qu'elle s'associait aussi, dans cette même Gaule, bien avant que la légende évangélique y fût venue, à la dénomination hétaïrique de Madeleine.

Un des symboles les plus fréquents de la Mère divine, celui qui accompagne la plupart des figures qui nous restent de Cybèle, était ce qu'on appelle d'ordinaire la couronne murale et que d'autres ont pris pour un *modius* ou « muid. » Cette couronne ou ce muid n'était, sur la tête de la déesse, que le sommet d'une tour. La tour était donc le vrai symbole originel de la Mère, et c'est à elle que la divinité doit son nom de *Mater turrigera* ou *turrita*. Néanmoins, elle ne date, dans le développement du sym-

1. Preller, *Rœmische Myth.*, pp. 388 et 609.

bolisme chthonien, que de l'époque secondaire où le mâle fut posé ; car c'était une forme amplifiée de la colonne et du menhir, et au-dessus du gouffre-matrice, comme à Babylone, ou sur la croupe arrondie des ballons, sur les tumuli et dans leur voisinage, comme pour la tour d'Adar à Bethléem, elle figurait un phalle. La main phallique qui couronnait la fameuse Tour de Borsippa ne permet pas le doute à cet égard. Nous connaissons déjà le symbolisme de la main, sur lequel nous aurons encore occasion de revenir. Or, la Tour de Borsippa, dite de la « main droite » d'Anu, avait à sa base une sorte de caveau souterrain, dans lequel était le sanctuaire de l'épouse du dieu, qui ne pouvait dès lors être qu'Anath : le sens de l'emblème en ressort naturellement.

Il nous est resté un témoignage intéressant du symbolisme de la Tour dans le petit poème de Héro et Léandre. Ce poème, dans la forme où nous l'avons reçu, ne remonte pas, il est vrai, au-delà des premiers siècles de notre ère ; car, bien que la langue en soit pure, le style a des manières recherchées qui ne sont plus celles de la grande époque, ni moins encore des époques plus reculées de la littérature grecque. Ne pouvant, pour ces motifs, l'attribuer à Musée, le contemporain de l'âge héroïque, dont il porte le nom, on a imaginé un homonyme qui aurait vécu au IIe siècle et auquel on a donné, pour le distinguer de l'ancien, le surnom de *Grammaticus*. Cette explication, cependant, ne saurait être admise. La donnée du poème, abstraction faite de la forme, appartient, en effet, à la période chthonienne ; en l'attribuant à Musée, l'antiquité, qui ne paraît pas avoir songé à l'expédient du Grammaticus, n'a fait que rendre hommage à l'originalité archaïque du fond : on sait que Musée était, pour les Grecs, une autorité dans le genre de celle d'Orphée, dont ils couvraient volontiers leurs vieilles traditions religieuses. Dans l'état où il nous est parvenu, le poème de Héro et

Léandre n'est donc que le remaniement d'une légende des temps héroïques, comme les Hymnes homériques et ceux du chantre de Thrace.

La donnée chthonienne ressortira de l'analyse qui suit :

Le poète invite sa muse à chanter le flambeau témoin d'amours cachées, les noces au sein des ténèbres et que n'a point vues l'immortelle Aurore, et Sestos et Abydos, où avaient lieu les nocturnes unions de Héro.

Sestos et Abydos étaient deux villes voisines, situées sur l'Hellespont : la première en Europe, au fond d'une anse, l'autre en Asie, à la pointe d'un petit promontoire. Héro habitait Sestos, c'était le golfe ou *sinus* emblématique du sein maternel ; Léandre demeurait à Abydos, c'était le cap phallique. Héro, issue de sang divin, était vierge et à la fois prêtresse de Vénus. Elle vivait retirée dans une tour de famille sur le bord de la mer, ne se mêlant jamais par réserve pudique et par chasteté aux réunions des autres femmes. Arrive une fête populaire, que ceux de Sestos célébraient en l'honneur de Vénus et d'Adonis. Les populations des deux rives opposées de l'Hellespont, des îles de la mer Égée, de la Phrygie, de l'Hémonie, de Chypre, de Cythère, y accoururent. La jeunesse d'Abydos y était venue tout entière, « moins pour y sacrifier aux dieux immortels que pour les belles jeunes filles qu'y attirait la solennité. » Parmi ces vierges brillait surtout la jeune prêtresse de Vénus. L'incomparable supériorité de Héro avait enflammé les cœurs des jeunes gens, qui, tous, eussent désiré l'avoir pour épouse. Inaccessible en apparence à l'amour, la vierge affectait de demeurer insensible. L'assiduité des poursuites de Léandre, un jeune homme d'Abydos, l'avait pourtant touchée, et au fond elle se réjouissait du triomphe de sa beauté. Un soir, comme l'ombre de la nuit commençait à s'étendre et que l'étoile de Vénus se montrait au couchant, Léandre s'approche de la jeune fille et lui saisit la main, qu'il

presse secrètement dans la sienne. Héro fait un bond en arrière, courroucée en apparence, mais sans dire une parole. Le jeune homme, sentant fléchir la résistance de la vierge, devient plus audacieux ; il va jusqu'à la prendre par sa tunique, cherchant à l'entraîner dans les retraites du temple. Héro suit d'un pas lent, comme malgré elle, puis elle menace : « Malheureux insensé, lui dit-elle, pourquoi vouloir entraîner une vierge ? Retire-toi ; crains la colère de mes parents. Il ne te convient pas de toucher à une prêtresse de la déesse de Cythère ; le lit d'une vierge est inaccessible. » Mais Léandre, en entendant ces paroles, comprit que c'était là un signe de défaite ; car « les menaces, ajoute le poète, sont les avant-coureurs volontaires des noces de Cypris. »

Vaincue enfin, la vierge consentit à recevoir le jeune homme dans la tour qu'elle habitait sur le bord de la mer et où elle vivait retirée avec une servante : « Mais, lui dit-elle, nous ne pouvons être unis ouvertement par des liens légitimes, et, d'un autre côté, tu ne peux rester dans cette ville, où l'amour nous trahirait. » Il fut donc convenu que Léandre retournerait à Abydos. De là, toutes les nuits, il devait traverser le détroit à la nage, pour venir retrouver son amante. « Seulement, lui dit-il, montre-moi du haut de la tour un flambeau qui brille dans les ténèbres, afin que, en le voyant, je dirige ma course. Mais prends garde que les vents ne l'éteignent, car ce flambeau est ma vie, et, s'il s'éteignait, je perdrais mon âme. »

Tous les soirs, quand la nuit était venue, la tour de Héro s'illuminait donc, et Léandre allait rejoindre son amante à travers les flots de la mer. Jamais l'aurore ne les surprit ensemble. Vierge le jour, Héro était femme la nuit : παρθένος ἡματίη, νυχίη γυνή. Mais l'hiver arriva, et un soir, tandis que, porté sur une mer houleuse, Léandre gagnait avec effort la douce rive opposée, un vent cruel éteignit le flambeau de sa vie sur le haut de la tour.

Héro, les yeux fixés sur les flots courroucés de la mer, attendait cependant son époux au milieu d'amères angoisses. Léandre ne vint pas. Dès que le jour parut, Héro aperçut au pied de la tour le corps déchiré de son bien-aimé, que les vagues venaient d'y jeter. Il était mort. A cette vue, elle se précipite du haut de son donjon et vient expirer sur le corps de son amant.

Il y aurait bien des côtés à mettre en saillie dans ce charmant petit poème, que reproduisent sous une autre forme le mythe de Ceyx et Alcyone et celui d'Aréthuse et Alphée ; mais il en est un qui doit nous intéresser plus particulièrement et sur lequel nous insisterons, parce qu'on le retrouve dans la légende de sainte Marthe : c'est la mort de l'amant au terme des efforts qui l'ont conduit près de l'amante. Léandre vient expirer au bas de la tour de Héro ; Ceyx est jeté mourant par la mer aux pieds d'Alcyone, qui l'attendait sur la plage de Claros ; Alphée expire dans le sein d'Aréthuse. La femme est à la fois un tombeau et un réservoir de vie. En elle le mâle s'abîme et disparaît ; il est là comme mort et enseveli : *in muliebri decedit pudendum virile.* Le tumulus est son image : tumescence terrestre, ainsi que son nom l'indique, du latin *tumeo.* C'est, en effet, le sein fécondé de la Terre-mère ; le mort y est une semence destinée à revivre. Aussi, dans les tumuli de la période orthodoxe, l'inhumé est-il là les genoux repliés comme l'enfant dans le sein maternel. Pour renaître, il doit mourir dans ce sein béni : c'est la vertu du principe femelle qui opère la résurrection.

La légende de sainte Marthe a modifié ces données, mais elles y sont reconnaissables, et dès lors que Marthe était bien effectivement une dénomination chthonienne, le chthonisme des traits que nous allons reproduire ne saurait être mis en doute. Voici ce que nous lisons dans la Vie des Saintes de Provence de Raban Maur, évêque de Mayence au VIII^e^ siècle :

« Un jour, à Avignon, cité de la province Viennoise, la bienheureuse Marthe était assise en avant des portes de la ville, dans un endroit agréable, entre les eaux du Rhône et les remparts, annonçant la parole de vie à une foule de citoyens et guérissant les malades. Un jeune homme, qui était de l'autre côté du fleuve, voyant cette multitude, désira entendre la parole de Dieu ; mais il n'y avait là ni pont ni barque. Cependant, avide de s'instruire et poussé par la curiosité de voir des miracles, confiant, d'ailleurs, dans son habileté à la nage, il ôte ses habits et, se jetant dans le Rhône, il se met à nager. Tous les citoyens qui se trouvaient de l'autre côté du fleuve avaient les yeux fixés sur lui, lorsqu'il est tout à coup arrêté par l'agitation violente des flots, enfonce et se noie. Le peuple pousse un cri ; on applaudit à la piété du jeune homme, on déplore son malheur. En un mot, tous, d'un commun accord, s'empressent de demander que l'on envoie des pêcheurs, qu'on jette à l'eau des filets, et qu'on cherche par tous les moyens le corps du jeune homme, pour voir si, par la miséricorde du Sauveur, il pourrait être retrouvé. Le lendemain, à la neuvième heure, après l'avoir cherché avec beaucoup de peine, on le trouve et on l'apporte à la bienheureuse Marthe. La ville entière se rassemble devant ce spectacle. Les notables de l'un et l'autre sexe conjurent et supplient à genoux la servante du Christ qu'il leur soit donné de voir dans la résurrection de ce jeune homme la confirmation des merveilles qu'elle leur annonce du Sauveur. Elle y consent très volontiers, à condition que tous ceux qui sont là prosternés embrasseront la foi chrétienne. Ils s'écrient tous d'une commune voix : Nous croirons que le Sauveur est vrai fils de Dieu et Dieu lui-même, qui a choisi un ministre tel que toi. A ces mots, la bienheureuse Marthe est toute réjouie, et, confiante en la bonté et en la puissance du Sauveur, elle se prosterne avec larmes et prie ; le peuple se prosterne aussi, entraîné par son exem-

ple, et implore à grands cris la clémence de Dieu tout-puissant, afin qu'il daigne manifester son pouvoir par ce miracle, pour l'honneur et la gloire de son nom. La prière finie, la servante du Christ se lève, et, s'approchant du corps, elle dit : Au nom du Sauveur Jésus-Christ, lève-toi, jeune homme, et raconte-nous les grandes choses que le Rédempteur a faites en ta faveur. A ces paroles, l'âme revenant, le jeune homme ressuscita, et, s'étant assis, il confessa aussitôt qu'il croyait au Christ, et il fut baptisé. Puis, quand le peuple eut donné de grandes marques de sa joie, le jeune homme retourna chez lui sain et sauf. Ce que voyant, le peuple s'écria d'une commune voix que Jésus-Christ était vrai Dieu et qu'il n'y avait pas d'autre Dieu que lui. Depuis ce moment, la renommée de Marthe fut dans toutes les bouches ; depuis ce moment la bienheureuse servante du Christ fut aimée du sexe viril et honorée du sexe féminin : *virili sexui amori et femineo fuit honori.* »

Ce trait, le seul qui, en dehors des généralités communes à la plupart des récits composés pour l'édification des fidèles, soit véritablement saillant dans la légende de sainte Marthe, n'aurait pas le moindre sens, s'il fallait le prendre à la lettre. Au point de vue du fait, ce n'est qu'un tissu d'anachronismes. Mais, rapproché du symbolisme auquel il a été évidemment emprunté, il revêt, comme image, un caractère de transcendance spiritualiste tout à fait en harmonie avec celui de la religion nouvelle. Marthe n'est plus la Terre, mais elle est toujours la Vierge-mère, à un titre même supérieur à la donnée du type originel ; car la vie qu'elle redonne, c'est moins une vie des sens qu'une vie de l'esprit. Et cette vie ne sort pas de son sein, elle vient de la parole toute-puissante qui coule de sa bouche.

Le nom de Marthe, que l'on trouve historiquement en vénération le long du Rhône et de la Durance deux siècles

avant le prétendu apostolat de la Marthe évangélique, qualifiait donc une divinité vierge et mère tout ensemble. C'était évidemment sous ce nom qu'on invoquait à Marseille la Thanith de l'inscription phénicienne découverte en 1845 et que nous avons rappelée plus haut, Thanith qui, à Carthage, était honorée comme vierge et dont nous avons déjà dit qu'elle répondait exactement à l'Artémis ou Diane d'Éphèse. Le culte de saint Victor, associé dans cette ville à celui de Madeleine, a tout à fait l'air de s'être substitué à celui de la dénomination de Victoire, qui, ainsi que nous l'avons vu, qualifiait un des côtés représentés par notre Marthe[1]. Considérant le caractère symbolique des grottes, qui étaient, avons-nous dit, des matrices divines, nous sommes autorisé à conjecturer que la crypte dédiée tout à la fois à sainte Madeleine et à saint Victor, à Marseille, répondait aux deux aspects de la divine Mère, l'aspect virginal et l'aspect hétaïrique, dont nous savons que les dénominations de Marthe et Madeleine étaient une figure. Nous ne voulons pas dire, néanmoins, que la crypte dont il s'agit ici fût dans la cité marseillaise la grotte-matrice divine principale : cette dernière devait se trouver dans le voisinage de l'Éphésion, peut-être au sanctuaire dit de la prison de Saint-Lazare, sous la masse des bâtiments qui formaient l'ancienne abbaye de Saint-Sauveur, sur la place du Linche.

De Marseille, antérieurement aux Phocéens Ioniens, la dénomination de Marthe, à laquelle celle d'Artémis et puis celle de Diane se substituèrent ou même s'associèrent plus tard, fut portée par les marchands-missionnaires massaliotes le long du Rhône, à droite et à gauche du fleuve, jusqu'à Vienne et à Lyon. C'est de Marseille évidemment

1. Le culte de saint Victor ne date, à Marseille, que du commencement du ve siècle, de l'époque où saint Cassien fonda son couvent sur l'emplacement de la caverne de la Madeleine, en faisant revivre sous la forme masculine la tradition du nom de Victoria.

que le culte de sainte Marthe est venu à Tarascon et à Avignon, qui étaient des colonies marseillaises, et c'est de là qu'il s'est propagé le long de la Durance jusqu'à Pertuis, d'où part tous les ans, au mois d'avril, la grande procession qui s'en va au Mont Sainte-Victoire célébrer la commémoration de la Marthe de Marius. A Avignon, notamment, on a vénéré jusqu'à ces derniers temps une grotte où l'on croyait que sainte Marthe avait habité. Elle était située dans le cloître même de l'église métropolitaine, contre la tour des Troglias[1]. Rien n'empêche de supposer que, dans la légende originelle, ce fut devant cette grotte et au pied de cette tour que fut déposé ou jeté, comme le corps de Léandre au pied de la tour de Héro, le cadavre du jeune homme ressuscité par sainte Marthe.

Nous avons dit que la Tour, emblème phallique, symbolisait la transition de la Mère engendrant d'elle-même à la Mère fécondée ou de la Vierge à l'Amante. Constatons dans Madeleine ce dernier aspect.

Madeleine fut une *Mater turrigera* ou *turrita*, la Mère divine à laquelle répondent la *Turris eburnea* et la *Turris davidica* des Litanies de la Vierge. Le nom de Magdala, qui signifie « Tour » dans les langues sémitiques, n'était pas seulement un mot du dictionnaire, comme nous l'avons dit pour celui de Marthe ; il désignait aussi un sanctuaire chthonien de l'époque de transition dont il vient d'être parlé. La ville de Magdala, en Galilée, d'où était originaire une des Maries de l'Évangile, paraît avoir été un centre hétaïrique fort ancien. Salvien d'Alquier, qui visita la Palestine au XVII^e^ siècle, assure, dans la relation qu'il a laissée de son voyage, avoir vu, sur l'emplacement occupé jadis par cette bourgade, un reste de tour appelé par les Arabes la *Tour de l'amoureux*[2]. D'après l'opinion la

1. M. Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*, etc., t. I, p. 597.
2. *Le Voyage de Galilée*, p. 107 et suiv.

plus commune, cette Magdala était la même que le Migdal-El ou « Tour divine » de la tribu de Nephthali, dont il est question dans le livre de Josué[1]. Or, une tradition rabbinique prétend que cette ville fut détruite à cause de la profonde immoralité de ses habitants[2], ce qui n'est peut-être pas vrai, mais confirme la mauvaise réputation du nom de Magdala. Nul doute que ce ne soit cette réputation qui ait fait celle de la Madeleine elle-même, car nulle part, dans les Évangiles, il n'est question de Marie de Magdala comme d'une femme de mauvaise vie. Rien, en effet, ne permet de l'identifier avec la courtisane qui, à Naïm, dans la maison de Simon le Pharisien, vint se jeter aux pieds du Sauveur, qu'elle arrosa de ses larmes, essuya de ses cheveux et oignit de parfums[3], comme rien n'autorise non plus, en supposant que Marie de Béthanie soit la même que Marie de Magdala, à confondre l'onction de la sœur de Marthe, dans la maison de Lazare[4] ou de Simon le lépreux[5], avec celle de la pécheresse de Naïm. Une seule chose, dans les Évangiles, semble, au premier abord, impliquer une présomption défavorable à l'égard du passé de Madeleine, c'est ce que disent saint Marc[6] et saint Luc[7] des sept démons que Jésus aurait chassés de son corps; mais, outre que les possessions démoniaques, qui n'étaient, au bout du compte, que de simples maladies nerveuses, ne passaient en aucune façon pour la conséquence d'une vie déréglée et ne nuisaient point à la réputation de ceux qui en souffraient, nous avons tout lieu de croire qu'ici le nombre sept, associé au

1. XIX, 38.
2. *Midrasch, Ekka*, II, 2.
3. Luc, VII, 37 et suiv.
4. Jean, XII.
5. Mathieu, XXVI ; Marc, XIV.
6. XVI, 9.
7. VIII, 2.

nom de Madeleine, n'est qu'une illusion produite par la signification même de ce nom, et qu'il rappelle les sept dormants, devenus ensuite autant de démons, dont il sera question un peu plus loin comme d'un des accompagnements symboliques de la Tour.

Nous trouvons, du reste, la dénomination de Magdal appliquée à des sanctuaires de la Mère divine sur plusieurs points de la topographie sémitique. Au sud-est de Zaleh, par exemple, en allant de Beyrouth à Damas, on rencontre une localité du nom de Medjdel[1], où l'on voit, sur une hauteur et à peu de distance de la fontaine d'Andjar, les ruines d'un temple païen que les gens du pays appellent *Bourdj-Sitt-Balkis* ou la « Tour de la Dame Balkis[2] ». On pense que c'est peut-être l'ancienne Chalcis *ad Libanum* de Strabon[3]. Associé à ce temple sur la hauteur, avec la fontaine au pied, le nom de Medjdel est tout à fait caractéristique ; ce ne peut être que celui d'une Tour chthonienne. La Dame Balkis, à qui aurait été la tour en question, est donc ici pour Baltis, une des formes, en grec, du nom de *Balath,* la « Dame », féminin de Baal ou Bel. On trouve, d'ailleurs, Balkis pour Balthis dans un autre endroit du Liban, où l'identité des deux variantes n'est pas douteuse. La ville de Balbeck ou Baal-Gad porte encore, en effet, dans la Bible, qui en attribue la fondation au roi Salomon, le nom de Baalath[4], et un auteur arabe, Kazwini[5], dit qu'elle fut bâtie par Salomon et par une princesse qu'il appelle Balkis, évidemment la Baalath du livre sacré.

Un autre Medjdel Belhis, encore une Tour de la Dame, est cité par Burkhard sur le versant oriental du Bekaa.

---

1. Prononciation arabe de *Magdal* ou *Megdel*.
2. Wolff, *Reise in das Gelobte Land*.
3. XVI, 752.
4. I *Rois*, IX, 18.
5. *Monuments des pays et histoire de leurs habitants*.

Nous rappellerons enfin le Magdal-Adar près du tumulus de Rachel, dont il a été question au chapitre III de cet ouvrage, et qui était l'emblème d'une fécondation. Le nom du dieu mâle Adar se rencontrant aussi sous la forme Azar et complétivement El-Azar, rien n'empêche de voir un miroitement de ce Magdal-Adar dans l'association de la Madeleine et de Lazare de la grotte de Saint-Victor à Marseille. L'auteur arabe Masoudi, cité par Chwolsohn[1], désigne sous le nom de *Haïqal-Azar* un temple dédié au dieu Adar et à une déesse qu'il appelle *Maglitia*, à Harran, en Mésopotamie. Chwolsohn estime que Maglitia n'est que la transcription arabe du grec Μεγάλη θεά (Megalê Thea) ou la « Grande Déesse », qui était, comme nous l'avons vu, le qualificatif principal de la Mère Turrigère. Les Massaliotes sémites ont, du reste, connu la dénomination de Magdala pour désigner une Tour, car on la trouve appliquée à une de leurs colonies à l'ouest de la métropole. Il ne paraît pas douteux, en effet, que l'ancienne Maguelonne, qui fut de très bonne heure le siége d'un évêché et que Charles Martel ne détruisit, au huitième siècle, que parce que les Sarrazins s'en étaient fait une place de refuge, ne doive être ramenée, pour son étymologie, au terme en question. Dans la chronique de Moissiac, en effet, cette localité figure, à l'année 752, sous le nom de Magdala. Peut-être y avait-il là une de ces tours ou colonnes d'Hercule que les Massaliotes, d'après Strabon, auraient élevées sur les côtes du golfe Galatique.

Une tradition conservée par le Talmud de Babylone confirme le sens de « Mère » qui s'attachait à la Magdala. Le traité *Haguiga* mentionne, en effet, une Marie-Madeleine dont la profession, suivant la façon orientale de tout réduire en histoire, aurait été d'élever les enfants[2]. Dans

1. *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 368 ; t. I, p. 408.
2. מרים מגדלא דרדקי

cet état, la Madeleine, dont nous connaissons, par la réputation faite à la dénomination de Magdala, le caractère hétaïrique, aurait été aussi, comme toutes les mères chthoniennes, une Kourotrophos ou « nourricière d'enfants ».

Pour compléter notre démonstration du symbolisme chthonien de Marthe et Madeleine, il nous reste à faire voir que les autres données de ce symbolisme, comme la grotte, la main bissexuelle, la main phallique, se retrouvent exactement dans la légende des saintes de Provence, et que la topographie, dans plusieurs endroits où nous rencontrons leur culte, reproduit, plus ou moins transformé, le dogme primitif.

CHAPITRE XIII

Mater turrita.

Dans un des déserts les plus sauvages, les plus mystérieux qu'il y ait peut-être sur toute l'étendue de la France, à plusieurs lieues de tout centre d'habitation, se trouve un sanctuaire célèbre que des pélerins sans nombre continuent de visiter. C'est la Sainte-Baume. On y va de plusieurs côtés, mais par des chemins pierreux, souvent escarpés, toujours difficiles. La route la plus suivie, néanmoins, est celle qui vient de Saint-Maximin, dont le pèlerinage, du reste, est un accessoire presque obligé et comme un complément de la Sainte-Baume. Cette route, à partir de la commune de Nans ou à peu de distance de ce point, monte en spirales allongées un contre-fort de hauteurs abruptes, dont la raideur est un peu masquée par un bois de chênes nains, et qui vont, comme une première étape, expirer sur un plateau appelé le plan d'Aups. Arrivé là, on a devant les yeux le merveilleux spectacle

d'une forêt touffue d'arbres énormes, qui se déroule en large tapis de verdure sur le flanc de la montagne même où est situé le sanctuaire en question. Lorsque, au déclin du jour, dans la demi-teinte du crépuscule et le silence de toute la nature, du couvent des Dominicains qui se trouve sur le plateau, au bas et un peu en avant de la montagne, on voit à distance s'élever droit à pic, au-dessus de l'arc-boutant formé par la forêt, l'immense rideau de roche grisâtre unie du milieu duquel pointe, comme l'œil morne d'un géant, la sombre baie de la caverne sainte, on est plus religieusement impressionné peut-être qu'en présence du Parthénon ou de quelqu'une de nos grandes églises gothiques. Si l'on se reporte ensuite à ces temps reculés, en partie tout à fait perdus pour l'histoire, où le Divin producteur affectait cette singulière forme de grotte-matrice du flanc des montagnes rocheuses, et que l'on essaie de vivre un instant par la pensée de la vie religieuse de ces époques, on ne tarde pas à comprendre que la Sainte-Baume ait pu être l'objet des préférences du culte. Tout ici semble fait pour troubler et enchaîner les sens ; c'est la nature dans ce qu'elle a de plus profondément mélancolique, de plus mystérieux, de plus propre à dompter et à féminiser l'esprit.

Quand on a atteint la grotte, où l'on n'arrive qu'après avoir gravi péniblement une montée rapide à travers la forêt, on se trouve à plus de deux mille huit cents pieds de hauteur et l'on a encore au-dessus de sa tête le mur perpendiculaire que forme la roche nue et qui s'élève comme la façade d'un de ces gigantesques temples-rocs de l'Inde. La caverne est spacieuse : à l'intérieur, il y a un autel, un rocher de huit ou dix pieds de haut dit de la Sainte-Pénitence, où l'on prétend que Madeleine s'adossait pour vaquer à la méditation et aux larmes, et au pied de ce rocher un réservoir d'eau avec sa source. La roche et la source sont l'objet de la plus grande vénération : jadis on

entretenait nuit et jour dans cet endroit un grand nombre de lampes allumées. C'est que là est le secret du mystère. Le rocher debout a tout l'air, en effet, de répondre au fécondateur de la grotte, figuré ici par une colonne ou un pilier, là par un pin, comme dans l'antre de Cybèle, ailleurs par des *stupas* ou *dagops*, comme dans les temples symboliques de l'Inde. Quant à l'eau, elle est généralement, dans le chthonisme, l'accompagnement obligé de la grotte-matrice : c'est l'amnios dont nous avons déjà parlé.

Au-dessus de la Baume, sur la tringle même du long rideau que forme la roche nue et presque perpendiculairement à la grotte sacrée, se trouve un second sanctuaire aussi vénéré que la caverne : c'est une sorte de chapelle qu'on appelle le Saint-Pilon. On y monte par un chemin étroit et resserré des plus difficiles. Ce pilon est un des traits caractéristiques du mythe ; car on ne saurait douter, après ce qui sera dit un peu plus loin, qu'il n'ait remplacé une tour et que ce ne soit ce qui a déterminé le caractère qu'a pris ultérieurement la légende. Là a dû être, dans l'origine, le Magdal ; de là, par conséquent, la Mère Turrigère ou la Madeleine. La chapelle en question ne remonte pas très haut ; dans le principe, il y avait à la place un simple pilier ou colonne[1], et l'on dit que la sainte y était transportée de sa grotte par les anges sept fois par jour, à l'inverse de ce qui avait lieu dans d'autres endroits, où c'était le pilon qui descendait dans la grotte.

Sainte Marie-Madeleine, suivant la tradition des églises de Provence, passa trente ans à la Sainte-Baume, dans cette caverne humide, où l'eau suinte et dégoutte de toutes parts, mais elle n'y mourut point. Quand les jours de vie que lui avait comptés la providence de Dieu furent expirés, les anges l'emportèrent de sa grotte en un carrefour à

1. Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine*, etc., t. II, p. 83.

deux ou trois kilomètres au-dessus d'une bourgade qui portait alors le nom de Vilate et qui est aujourd'hui la ville de Saint-Maximin. De là elle se rendit à l'église de cette ville, « en laquelle son cher évêque, saint Maximin, la trouvant en contemplation, les yeux pleins de larmes et les bras élevés, il la communia et tôt après elle rendit son bienheureux esprit, qui derechef alla pour jamais aux pieds de son Sauveur jouir de la meilleure part, qu'elle avait déjà choisie en ce monde[1]. » Son corps fut déposé au bord d'une crypte sur laquelle s'éleva plus tard une superbe église gothique, qui est incontestablement ce que le midi de la France a de plus beau dans ce style. Nous devons dire que, même pour la Madeleine provençale, il y a, sur le lieu de sa mort, plusieurs versions : les uns la font encore mourir à Marseille, où nous avons reconnu une de ses grottes, et d'autres à Aix, où elle avait autrefois une chapelle particulière dans l'église de Saint-Sauveur[2]. Néanmoins, le sanctuaire de Saint-Maximin est aujourd'hui le plus accrédité, et c'est de ce côté à peu près exclusivement que se portent les pèlerins qui vont prier au tombeau de la sainte. Là sont d'ailleurs ses reliques : un bras et la tête. Sur cette tête les plus dévots croient remarquer un point mieux conservé, occupé naguère par un morceau de chair et qui devrait ce privilége à ce que Jésus, après sa résurrection, y aurait posé le doigt, en en disant à Madeleine : *Noli me tangere*[3]. On adore aussi,

1. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VII, 11.
2. I. Gilles, *Campagnes de Marius dans la Gaule*, pp. 171 et 174.
3. L'abbé Faillon, dans le livre déjà cité (t. I, pp. 1115 et suiv.), parle fort au long de ce morceau de chair, aujourd'hui détaché et perdu. Un docteur en médecine, nommé Sauveur, appelé, en 1780, à inventorier les reliques de la crypte de saint Maximin, de concert avec un président de cour, trois conseillers et un avocat général, déclarait y avoir distingué l'empreinte de deux doigts. S'il y a ici quelque chose de prodigieux, c'est assurément la déclaration de ce médecin malgré lui.

dans cette crypte, quelques grains de sable imprégnés du sang de Jésus-Christ, que la pieuse amante du Sauveur aurait recueillis au pied de la croix et rapportés avec elle jusqu'en Provence.

L'endroit où les anges déposèrent la Madeleine après l'avoir enlevée de la Sainte-Baume était, avons-nous dit, un carrefour. M. l'abbé Faillon estime que ce devait être le point où le chemin particulier de Saint-Maximin venait joindre la voie Aurélia, appelée aujourd'hui encore dans le pays *lou camin Aurian*[1]. Cette voie n'ayant fait que remplacer de moindres lignes de communication, attendu la préexistence des localités qu'elle mettait en rapport, le carrefour doit être beaucoup plus ancien qu'Aurélien et date peut-être même de l'époque où les forêts couvraient tout le pays[2]. Nul doute, par conséquent, que le Saint-Pilon ne se soit substitué ici à une de ces colonnes phalliques qu'on dressait dans les *trivia,* où le chapitre suivant montrera que la mère hétaïrique avait un

---

1. L. c., t. II, p. 83.

2. Il ne paraît pas, du reste, que ce soit à l'empereur Aurélien qu'il faille attribuer la construction de cette voie. Elle remonterait, suivant la tradition la plus généralement admise, à Lucius *Aurélius* Cotta, qui fut consul avec Servius Sulpitius Galba en l'an 609 de la ville, et elle conduisait d'abord de Rome au Forum *Aurelii*; puis elle fut prolongée jusqu'à Gênes par Æmilius Scaurus, et, sous Auguste, jusqu'à Arles, à travers la Ligurie et la Gaule Narbonnaise. Si, même, il faut en croire les anciens, ce prolongement n'aurait fait que suivre un tracé remontant à des temps fabuleux. On lit, en effet, dans Aristote (*De mirab. auscultat.* c. 86) : Ἐκ τῆς Ἰταλίας φασὶν ἕως τῆς Κελτικῆς καὶ Κελτολιγύων καὶ Ἰβήρων εἶναι τινα ὁδὸν Ἡράκλειαν καλουμένην. Et dans Diodore de Sicile (l. V) : *Hercules, in Italiam tendens iterque per Alpes faciens, ita difficilem aditu asperamque viam stravit, ut postea exercitibus cum jumentis impedimentisque facile iter esset.* A. Thierry (*Hist.* des Gaulois, I, p. 20) n'a donc pas tout à fait tort d'attribuer la première construction de cette route aux Phéniciens. — Cf. A. Carlone, *Vestiges épigraphiques de la domination gréco-massaliote et de la domination romaine dans les Alpes maritimes*, Introduction, p. 18; — et Honoré Bouche, *Hist. générale de Provence.*

de ses symboles et où elle était même l'objet d'un culte tout particulier. Il y a donc eu sur ce trivium une tour ou Magdal, la tour n'étant, comme symbole chthonien, que l'exagération de la colonne ou du pilier de l'époque pré-sémitique. C'est ce qui ressortira des faits qui vont suivre.

Le pilier du carrefour de la voie Aurélia, au-dessus de Saint-Maximin, ne date, dans sa forme actuelle, que d'une époque chrétienne, peut-être de la Renaissance ; mais il n'est pas douteux qu'il n'ait remplacé quelque chose de tout à fait archaïque plus ou moins immédiatement. Le pilon en question est couronné par un groupe de cinq figures représentant la Madeleine, reconnaissable à une longue chevelure qui lui cache tout le corps, et quatre anges à genoux paraissant l'élever dans les airs. Ce groupe est répété sur deux faces, l'une qui regarde le sud et l'autre le nord. Au pied, mais tout à fait en dehors et indépendamment du groupe, de chaque côté, se trouve une console, qui supportait autrefois une figure dont il ne reste plus aujourd'hui que quelques fragments. On a cru reconnaître dans ces deux figures un homme et une femme à genoux et les maintes jointes : c'étaient des adorateurs. Nous n'avons, nous, rien pu distinguer d'aussi net ; mais nous avons constaté que les consoles et, par conséquent, les deux figures étaient de simples additions au symbolisme originel des cinq figures du couronnement de la colonne.

Le nombre cinq n'est pas ici comme aurait pu s'y trouver tout autre ; il y est parce qu'il répond, par sa signification même, à tous les côtés d'une situation parfaitement caractérisée. Cinq était, en effet, le nombre viril par excellence, la main phallique de la Tour de Borsippa, celle du tumulus d'Absalom dans la vallée du Roi, la main du tombeau d'Alyattes, cette dernière évidemment représentée par les cinq cippes ou daktyles qui couronnaient le monument [1].

1. Hérodote, I, 94.

Associé au nom de Magdal ou à la Tour, dans un carrefour sacré, ce nom ne saurait donc être que celui des cinq doigts de la main phallique, de sorte qu'il n'est guère possible de voir dans les figures du groupe du Saint-Pilon qu'une transformation pieuse de l'époque chrétienne. Nous avons, du reste, un souvenir tout à fait précis de cette main dans les reliques qui passent pour celles de la Madeleine. Parmi ces reliques se trouvent deux os du bras droit de la sainte enfermés dans une châsse en forme de bras avec une main. La châsse est en cuivre doré et ne date que de la restauration du culte, au commencement du siècle ; elle en a remplacé une d'argent, qui, de même que tous les autres reliquaires de la crypte de Saint-Maximin, avait été donnée par Charles II, roi de Sicile et comte de Provence, l'inventeur des reliques et le plus zélé promoteur du culte de Marie de Magdala. Or, d'après le dessin qu'en donne l'abbé Faillon[1], dessin fort ancien qui a servi tant bien que mal de modèle aux exécuteurs de la châsse de cuivre comme de celle d'argent, la main est ici d'une forme tout à fait caractéristique : c'est la main dite de justice, que j'appellerai plus volontiers la main de création. Elle a les trois premiers doigts relevés, le pouce, l'index et le médius ; les deux autres sont repliés sur la paume. Dans cet état, elle figure l'association du mâle, représenté par les trois premiers doigts, avec la femelle, représentée par les deux doigts repliés : « Des nombres impairs, dit Plutarque[2], cinq est le plus nuptial. En effet, trois est le premier nombre impair, nombre mâle, et deux le premier nombre pair, nombre femelle ; ensemble, comme un mâle et une femelle, ils composent le nombre cinq. » L'analogie étroite que l'on supposait exister entre le nombre pair et le sexe féminin, entre le nombre impair et

1. L. c., t. I, p. 912.
2. *Questions romaines*, 2.

le masculin, était expliquée d'une façon fort singulière, au dire du même Plutarque, par les Pythagoriciens [1]. La véritable raison du symbole, nous l'avons donnée ailleurs. La main fut tenue d'abord pour ouvrière, opératrice, et, quand elle se substitua au kteis et au phalle, elle avait, comme dans les caractères cunéiformes idéographiques, le sens d'énergie et de puissance. Mais, l'énergie humaine s'étant dédoublée en deux côtés, actif et passif, la main droite fut la main active et la gauche la main passive; puis, dans cette même droite, les trois premiers doigts, les doigts actifs, par suite de la prépondérance masculine, furent mâles et les deux autres femelles; de là l'ithyphallisme des premiers et le repliement des seconds.

Le symbolisme phallique du nombre cinq, que nous venons de conjecturer dans le groupe du Saint-Pilon de la voie Aurélia, nous le croyons confirmé par un autre monument de notre ancienne Gaule. La tour dite Pile de Saint-Mars, sur la rive droite de la Loire, à peu de distance de Langeais, ne nous paraît être, en effet, qu'une tour Zida ou de la main droite. Le monument, il est vrai. dans l'état où il s'offre à la vue, ne semblerait pas remonter au delà du deuxième siècle de notre ère; ce serait, de l'avis de savants compétents, une construction gallo-romaine. Néanmoins, il a été reconnu que la brique n'est ici qu'un blocage et recouvre quelque chose de plus ancien. Au moyen d'une excavation pratiquée un peu au-dessous du socle, du côté nord, on a pu constater que l'épaisseur du massif de briques n'est que de 1 mètre seize centimètres, tandis que le noyau de la pile, épais de 1 mètre 68 centimètres, est formé de morceaux de tufeau noyés

1. Id., 102. — Cf. Macrobe, *In somnio Scip.*, I, 6 : Impar numerus mas, et par femina vocatur : item arithmetici imparem patris et parem matris appellationes venerantur.

dans le mortier, genre de construction que l'on nommait *emplecton*[1]. Il est, du reste, bien positif que rien, dans les usages du deuxième siècle, n'explique l'objet de ces sortes de tours vides. D'autre part, en faisant de celle-ci l'ouvrage des fées et de guerriers qui auraient été inhumés à sa base[2], la tradition populaire la rattache inconsciemment à d'autres monuments que ceux qui nous restent de l'époque gallo-romaine ; elle la confond par là avec toutes ces vieilles constructions d'un culte supplanté que l'on attribue également à ces mêmes fées et aux sorcières. Nous sommes donc tout porté à ne voir dans la Pile de Saint-Mars que la pieuse restauration d'un monument plus ancien, autour duquel se groupaient encore, à l'époque relativement moderne où elle eut lieu, quelques restes de religieux souvenirs.

Déduisons nos motifs.

Nous dirons d'abord qu'il n'est pas d'une bonne critique de dériver du village voisin de Saint-Médard, comme on le fait assez généralement, le nom de cette colonne ou tour ; ici, du moins, l'effet a été pris pour la cause. Ensuite tant d'autres colonnes, dans des conditions analogues, portent le nom de Mars, qu'il faut bien les ranger dans un même ordre de faits : l'identité de la dénomination, de la position, de la forme générale même, tout concourt à les rattacher ensemble. Le nom de Port-de-Piles, par exemple, qu'on écrit à tort aujourd'hui Port-de-Pile, puisque le latin était *Portus de Pilis*, rappelle qu'il a dû exister plusieurs de ces tours en cet endroit, et du temps du P. Marteau, qui en fait mention[3], il y en avait encore

---

1. Du grec εμπλεκω, *impliquer, engager dans* De la Saussaye, *Mém. de la Soc. des Ant.*, 2e série, I.
2. Bourassée, *La Touraine pittoresque.*
3. *Paradis délicieux de la Touraine*, 1re partie, p. 65.

une. Or, dans un ouvrage du moine Jean[1], le village de Port-de-Piles est désigné sous le nom de *Sacrum Martis : in pago pictaviensi, in villa quæ sacrum Martis nuncupatur, quæ in confinis Turonum est.* Hervé de la Queue[2] traduit cela par village de Saint-Marc. D'autre part, Grégoire de Tours cite dans le midi de la Gaule, à Brioude, non loin de la chapelle qu'une sainte matrone d'Auvergne avait fait ériger en guise de tombeau au martyr Julien, un grand temple où, sur une colonne très haute, était adorée la double image de Mars et de Mercure [3]. Enfin on trouve une localité du nom de Mars-la-Tour sur la voie romaine de Metz à Verdun, localité qu'ont depuis rendue célèbre les tristes événements de la guerre de 1870.

La dénomination de Mars ainsi détachée de toute circonstance locale environnante, il nous reste à montrer que ce nom n'est ici que le Mar ou Seigneur dont il a été question au chapitre précédent ; qu'il s'appliquait à l'Hercule sémite et n'avait de commun avec le Mars italiote qu'une consonnance toute fortuite, qui a souvent égaré les pratiques du culte ; que la pile des bords de la Loire, enfin, est une véritable colonne d'Hercule combinée, tout à la fois hermès, analogue aux *hermæa* de cinq pierres superposées en usage aujourd'hui encore en Orient pour la délimitation des propriétés, et tour mystique du genre de celles de Gadès et du Saint-Pilon de la voie Aurélia. D'où nous serons autorisé à conclure, ce qui est précisément l'objet de cette apparente digression, que les

---

1. *Lib. de Castro Ambariæ*, apud D. L. d'Achery Spicileg., t. III, p. 286.

2. *Chron. d'Amboise*, c. 27, § 2.

3. *Mirac.* 2, 5 : *Erat autem haud procul a cellula, quam sepulchrum martyris (Juliani arvernensis) hæc matrona construxerat, grande delubrum, ubi in columna altissima simulacrum Martis Mercuriique colebatur.*

cinq tourillons qui surmontaient la pile et dont un, celui du milieu, a été emporté par un coup de vent en 1751, étaient originairement les doigts de la main, et que, finalement, le vrai nom de la tour serait celui de Pile de Cinq-Mars, suivant une orthographe qui s'est conservée à côté de celle de Saint-Mars.

En dérivant du nom d'un fils d'Hercule, Aza sans doute, celui de Gaza de Palestine, Strabon laisse clairement entendre que le dieu protecteur de cette ville ou Mar-na était tenu pour un Hercule, les filiations mythologiques n'étant le plus souvent qu'une variété d'aspect de la même divinité. Ce ne peut être, en conséquence, qu'au correspondant crétois de ce Mar-na ou à un Mar que fait allusion Diodore de Sicile, quand il parle d'un Hercule originaire de Crète. Mar et Hercule sont donc ici le même. Il semble, d'après cela, que, lorsque les auteurs latins disent que les Chaldéens appelaient Hercule la planète qui portait chez eux le nom de Mars [1], il faille voir dans cette dernière dénomination une allusion au Mar sémitique plutôt qu'au dieu romain des combats. Dans tous les cas, il est positif que Mars et Hercule, abstraction faite des rapports planétaires, étaient souvent confondus et que par Hercule on entendait souvent aussi un dieu sémite : « Les Saliens de Mars le sont aussi d'Hercule, dit Servius [2], parce que les Chaldéens appellent Hercule la planète de Mars. » Et Macrobe [3], de son côté, ajoute : « Quelques-uns veulent que ce soit une dénomination commune, parce que, suivant le rit pontifical, Hercule et Mars sont le même... Et Hercule a des Saliens, attendu que, chez les pontifes, ce dieu est tenu pour le même que Mars. » Si l'on considère que le dieu archigète de Tyr et de ses colonies, comme celui de Gaza,

1. Servius, *ad Æn.*, VIII, 285, 275. — Cicéron, *pro Milone* c. 21.
2. L. c.
3. *Sat.*, III, 12, 7.

celui de Crète, celui de Gadès, était le véritable Hercule de la période secondaire du mythe chez les Grecs et les Romains, et que le nom de Mar, dont on le qualifiait en Crète et à Gaza, nom qui était celui du Seigneur dans les langues sémitiques, répondait exactement à l'idée que tous les Sémites se faisaient de la divinité en général, on ne pourra guère se refuser à admettre que ce Mars identifié à Hercule et réputé le même fût ici autre chose qu'une assimilation à Mar. Les Latins, trompés par une consonnance toute fortuite et peut-être confirmés dans cette équivoque par certains rapports éloignés, ont donc confondu, au moins dans les limites précitées, le dieu Mars avec l'Hercule oriental. Il est, par conséquent, très légitime d'inférer que, le symbolisme des colonnes, ignoré de la mythologie gréco-romaine, étant, au contraire, un des traits du mythe de ce même Hercule, les colonnes dites de Mars ne sont que des colonnes d'Hercule. C'est, du reste, ce que dit formellement un auteur du moyen âge, Witechind de Corvei, cité par Jacob Grim [1]. Parlant des simulacres divins chez les Saxons, cet auteur dit « qu'ils adoraient Mars sous forme de colonne d'Hercule. » On doit penser qu'il s'agit ici des colonnes d'Irmin ; mais il n'en ressort pas moins que, dans les traditions de l'époque, les colonnes sacrées réveillaient le souvenir d'Hercule et de Mars réunis.

La Pile de Cinq-Mars, d'après ce qui précède, ne serait donc qu'un Magdal-Maroth, qui signifie la tour des Mars ou Seigneurs, ou un Magdal Marath, qui veut dire la tour de la Dame, une sorte de main phallique.

Nous savons que, lorsque le Sabéisme se superposa au chthonisme primitif, les cinq daktyles de la tour devinrent les sept planètes, comme on en a un exemple frap-

1. *Deutsche Mythologie*, p. 100.

pant dans la tour de Borsippa, dans le temple des sept lumières de la Terre à Ourouk, et dans le tumulus du cheval sur la route de Sparte en Arcadie [1]. Or, nous avons tout lieu de conjecturer que c'est à ce nombre de sept, substitué à cinq sur la tour symbolique, que fait allusion la légende des sept démons dont la Madeleine ou Mère turrigère aurait été possédée. Il n'y aurait d'abord rien d'étonnant à ce que les sept cabires de la Tour, par suite de la transformation ou, en d'autres termes, de la conversion de la Magdale-na, à la suite du christianisme, fussent devenus des démons ; on sait que les diables, dans la tradition chrétienne, ne sont autres que des dieux détrônés, comme Astaroth, Belzebuth, Belial, Behemoth, Belphégor, Berith. Mais notre conjecture s'appuie sur quelque chose de plus direct. Dans plusieurs sanctuaires de la Mère divine, où les dénominations de Marh et de Magdalena se sont conservées, on trouve ces dénominations associées à une légende dont le sens a jusqu'ici échappé aux commentateurs, celle des Sept Dormants. Ainsi, à Éphèse, où l'on montre encore, au milieu des ruines de l'Artémision, la caverne dans laquelle dormirent, dit-on, pendant deux cents ans, depuis l'empereur Decius jusqu'à Théodose le Jeune, sept frères qui s'y étaient cachés pour fuir la persécution, une tradition rappelée par le ménologe de Basile veut que Marie-Madeleine ait été inhumée à l'entrée de cette caverne: *deposita fuit ad ingressum speluncæ, in qua sancti ac beati septem pueri dormierunt* [2]. Modeste de Jérusalem, cité par Photius, dit, de son côté, que la Madeleine en question était celle dont le Seigneur avait chassé sept démons : *Magdalena de qua Dominus septem dæmonia ejecit* [3]. A Marmoutier, près de Tours, au-dessus

1. V. chap. VII de cet ouvrage.
2. Assemani, *Kalendaria Ecclesiæ universæ*, t. VI, p. 491.
3. Photius, cod. 275.

d'une grotte dont le nom de Marh détermine suffisamment, croyons-nous, l'origine, il y avait aussi une chapelle des sept dormants, qui passaient ici pour des parents de saint Martin. Si, étant admise notre interprétation de la Pile de Cinq-Mars, on veut bien se rappeler qu'un des noms de la mère Turrigère ou Magdale-na était celui de Marh ou Marth, suivant une double manière de prononcer également en usage, d'où le composé Marthi-na, qui signifie Notre-Dame [1], on ne pourra guère se refuser à voir dans l'association de saint Martin à la légende de Marmoutier *(Mar-monasterium)* et des sept dormants une substitution de l'époque chrétienne pour Marthi-na. L'abbé Faillon reconnaît lui-même que la ressemblance de nom entre Martin et Marthe a fait attribuer à la vie de sainte Marthe des traits appartenant à la vie de saint Martin [2], ce qui veut dire, en d'autres termes, que la légende de saint Martin a bénéficié de bien des traits de celle de Marthi-na, Notre-Dame de la Tour.

Or, qu'étaient-ce que les Sept Dormants? Le Coran, qui consacre à cette tradition un chapitre intitulé la « Caverne [3] », laisse entendre qu'ils avaient d'abord été trois, puis cinq, et qu'ils ne furent sept qu'en dernier lieu : « Tel dira : Ils étaient trois, leur chien faisait le quatrième. Tel autre dira : Ils étaient cinq, leur chien faisait le sixième. On scrutera le mystère. Tel dira : Ils étaient sept, et leur chien faisait le huitième. Mais Dieu sait mieux que personne combien ils étaient. »

---

1. Nous avons vu plus haut, que la dénomination de Marh était dédoublée par une secte de gnostiques en Marth et Marthâ-na. Tacite, *Annales,* II, 74, cite une magicienne de Syrie du nom de Martina, dont Pison se serait servi pour ensorceler Germanicus. Ce composé était donc usité dans le sémitisme, aussi bien que le composé masculin Mar-na.
2. L. c., t. II, p. 339.
3. C. XVIII.

Que l'on se rappelle ce qui a été dit du symbolisme des trois nombres en question, et l'on aura peut-être déjà un premier soupçon du « mystère à scruter. » Trois était le nombre mâle par excellence, et nous l'avons vu figurer comme phalle sur le tumulus de Polydore ; cinq était le nombre conjugal, suivant l'expression de Plutarque, et sept une substitution du sabéisme. Ces trois nombres, ainsi que nous l'avons établi, se sont succédé comme accompagnement mâle de l'intus chthonien, soit sur la colonne, la tour ou la pyramide. Il y a donc là déjà une grave présomption que, associés à la Magdale-na, dans l'ordre que laisse entrevoir le Coran, les Dormants de la Légende ne sont pas autre chose que les Trois Maries, les Cinq Mars et les Sept Cabires de la Tour de Borsippa. Mais nous avons un argument plus direct.

Un des symboles les plus fréquents que l'on trouve associés à la Mère divine, c'est l'amandier. Cet arbre, comme le pin, image d'Attis et emblème du fécondateur, ou comme le térébinthe, le grenadier, le figuier, le sycomore, était un des signes ordinaires de la symbolique chthonienne de la seconde période phallique. Timothée, cité par Arnobe [1], dit que l'amandier est issu du sang de la Grande Mère, qui se tua pour ne pas survivre à la mort de son cher Attis ; et d'après Pausanias, ce serait du sang de l'hermaphrodite Agdistis, émasculé par les dieux, que l'arbre serait né. Aussi Movers [2] ne fait-il aucune difficulté de dériver le nom d'*amygdale*, qu'il a en grec et en latin, du composé sémitique *Am-hagdohah* [3], qui signifie la « Grande Mère. » Un autre auteur, F. Nork [4], le dérive de *Ha-Migdal*, qui

1. I. c., p. 200.
2. *Relig. der Phœnizier*, p. 578.
3. אם הגדולה. Suivant la vocalisation, ces mots signifient *Mater magna* ou *Phallus maximus*.
4. *Biblische Mythologie*, I, p. 111.

veut dire la « Tour », un des noms, comme on sait, de la Grande Déesse. On pourrait tout aussi bien y voir un autre sens de l'*Am-hagdolah* précité, celui de *phallus maximus*, qui répond mieux peut-être à la légende d'après laquelle l'amandier serait issu de la castration d'Agdistis. De toutes façons, il ressort de ce qui précède que l'arbre en question était bien, comme le pin, le cornouiller, le myrte, un emblème phallique. On le plantait sur le tumulus, comme on y plantait le myrte, le cornouiller, le pin et d'autres arbrisseaux de même symbolisme. Rien ne s'oppose, par conséquent, à ce qu'on admette qu'il a pu y avoir d'abord sur le tumulus trois amandiers, comme nous avons vu trois cornouillers ou myrtes sur le tumulus de Polydore[1]. Mais le nombre trois, ainsi qu'il a été dit, n'est que le premier jalon d'un développement symbolique que continuent et complètent les nombres cinq et sept. On a donc, de la sorte, une série de trois, cinq et sept amandiers phalliques de la « Grande Mère » ou de la « Mère Turrigère », cette dernière dénomination répondant exactement à la Magdalena, qui n'était, en effet, qu'un Ha-Migdal. Or, dans les langues sémitiques, au moins en chananéen et en phénicien, le nom de l'amandier, *schagad*, se rattache à une double racine, *schagad* et *schagat*, dont la première signifie « veiller » et la seconde « dormir », de sorte que, au moyen d'une de ces allitérations dans lesquelles le génie sémitique s'est toujours complu, on a, pour le même mot, le sens de « veillants » et celui de « dormants ». Nous avons vu, au chapitre VIII de cet ouvrage, qu'il y avait à Rome deux Mars : Gradivus et Quirinus. Le premier était le Mars combattant, la lance en arrêt; le second, le Mars en repos. Quand une guerre était déclarée, le général qui devait commander l'expédition se rendait à la Régia, où,

1. Virgile, *Énéide*, III, 22 et suiv.

secouant les *ancilia* et frappant sur la lance de Mars, il réveillait le dieu endormi, en lui criant : *Mars, vigila!* Avec le sens que nous avons constaté dans le double symbole du Mars sommeillant et du Mars en éveil, l'un figuré par la lance courtoise et l'autre par la lance en arrêt, il est facile, croyons-nous, de se rendre compte de la signification de notre légende des trois, cinq ou sept dormants, opposés aux trois, cinq ou sept Mars debout sur la Tour ou Magdal. Dans le Sémitisme, cette opposition est tout intérieure et doit être devinée : un jeu de mots la cache.

CHAPITRE XIV

VIENNA CIVITAS SANCTA[1]

Ponticus-Belath

La Provence et tout le midi de la Gaule ont conservé bien d'autres souvenirs encore de chthonisme énéen. Nous ne pouvons en rappeler que les principaux.

En remontant le Rhône, on trouve à Vienne, sur la rive gauche du fleuve, une montagne dont la dénomination populaire est celle de mont Salomon[2]. Cette même montagne est désignée, dans les auteurs de l'époque gréco-latine, sous le nom grec de *Sospolis* et sous le nom latin de *mons salutis* : l'un est la traduction de l'autre. Sospolis, de σῶς

---

1. Dans les armes de la ville de Vienne (Isère).

2. *Locus juxta civitatem Viennensem, qui dicitur Mons Salomonis* (Bulle de Callixte II). *Mons Salomonis*, Lelièvre, *Hist. de l'antiquité et saincteté de la cité de Vienne, passim.* Il ne faut donc pas dire le *Salomont*, comme l'écrivent quelques auteurs modernes.

et de πόλις, veut dire la « ville » ou plutôt, exactement comme le *mons salutis* du temps des Romains, la « montagne du salut » : le mot grec πόλις, quelle qu'en soit l'étymologie, paraît avoir été appliqué, en effet, dans le principe, de préférence aux hauteurs, comme à Athènes, où *polis* signifiait l'acropole ou haute ville, tandis que le reste de la cité portait le nom d'*astu*. Or, *Sospolis* et *mons salutis* ne sont eux-mêmes que des traductions du sémitique *Salomon*, qui veut également dire « salut ». En hébreu, Schalom répond littéralement, comme adjectif, au grec σῶς et au latin *salvus*. Mais ce même mot a aussi le sens de « sûr », « assuré », « qui est à l'abri et à couvert », ainsi qu'on le voit dans Job [1], où *Bathekhem Schalom* est dit d' « une maison fortifiée et défendue ». Il désigne donc, comme le grec πόλις, une ville haute ou citadelle : c'est le *burg* des Celtes et des Germains. Sospolis est ainsi, à tous égards, le représentant fidèle de *Salomon*, et, de même que celui-ci, il désignait une enceinte fortifiée sur une hauteur. Les villes sémitiques des noms de Salem, Salamine, Solyme, doivent être ramenées à ce sens particulier. Jérusalem elle-même, originairement Solyme, n'a pas d'autre étymologie possible : τὴν μέντοι Σόλυμα ὕστερον ἐκάλεσαν Ἱεροσολύμα [2].

Le radical Salom, employé pour désigner une citadelle ou *burg*, paraît même remonter à une époque tout à fait antérieure aux colonisations de Sidon et de Tyr. Il est certain, en effet, que les colonies parties de cette dernière ville ne l'ont pas propagé : on n'en voit pas de trace dans les possessions de Carthage. Nous le voyons, au contraire, usité dans le pays de Chanaan, où se trouvent Salem et Solyme ; puis en Crète, où l'on rencontre encore, à l'extrémité orientale de l'île, un cap, autrefois acropole, du nom de Salomon ; à Chypre, dont la capitale était Salamis ; et enfin dans les

1. XXI, 9.
2. Joseph, Arch. I, 10.

montagnes de la Pamphylie, où il y avait, dès la plus haute antiquité, une population sémitique qu'on appelait les Solymes. D'après Chærilos, cité par Josèphe [1], ces Solymes parlaient la langue phénicienne, et Plutarque [2] assure que leur pays était appelé Phénicie. Leur religion, du reste, était toute sémitique. Homère et Chærilos les représentent comme un peuple guerrier, et Movers en conclut avec raison que ce ne pouvait être une colonie de Sidon : cette ville, en effet, de même que Tyr, n'établissait que des comptoirs sur la côte des mers ou à l'embouchure des fleuves. Une tradition rappelée par Ovide fait remonter jusqu'à Énée lui-même la propagation du Schalom :

« Phrygien exilé de l'Ida, Solimus accompagnait Énée et donna son nom aux remparts de Sulmo, la froide Sulmo, notre patrie commune, ô Germanicus [3]. »

Salom désignant de préférence, comme nous venons de le dire, une enceinte fortifiée ou à l'abri sur une hauteur, il est tout naturel que les Phéniciens de la côte de la Méditerranée, dont les villes étaient généralement sur l'eau, n'aient pas fait usage de cette dénomination. Partout où on la rencontre, il n'est donc guère probable qu'on ait affaire à une colonie venue de Sidon ou de Tyr : il faut dès lors remonter à une migration sémitique antérieure à la fondation de ces comptoirs. Peut-être convient-il de voir dans les populations du midi de l'île de Crète, des îles de Chypre et de Rhodes, et dans les Solymes de Cilicie, soit, notamment pour ces derniers, des ramifications ludo-araméennes [4] prolongées sur l'Asie-Mineure, soit, pour les îles, des établissements héthéens. Quand on considère, entre autres, les liens tout particuliers qui paraissent avoir

1. Contra Apion., I, 22.
2. *Alexandre*, 17. — Q. Smyrneus, III, 243.
3. *Fastes*, IV, 79, 80 et 81.
4. De Lud et Aram, qualifiés de fils de Sem par la Genèse, X, 22.

uni la Crète méridionale à la Palestine, on est bien tenté de les expliquer par une ancienne parenté. Que le midi de la Crète ait été sémitisé de bonne heure, depuis le cap Sammonium à l'est jusqu'au-dessus de Phalasarna à l'ouest, c'est un fait dont il n'est pas possible de douter : les noms de la plupart des ports de la côte trahissent, en effet, une origine sémitique, comme Sammonium ou Salmoné, le cap Salomon d'aujourd'hui, Bienna, Itan, l'île Gaudos, Lebena, Phœnix, Tarrha, Bienon, Phalasarna. D'autre part, nous avons déjà vu que cette partie de la Crète se rattachait à Gaza par les mêmes dénominations religieuses, et que les historiens de l'antiquité s'accordaient même à reconnaître la communauté d'origine des dieux de Gaza et de Crète. Les prophètes Ezéchiel [1] et Sophonie [2] donnent aux Philistins le nom de Crethim, pluriel de Crethi, et de même que les Crétois parmi les Grecs, les Philistins passaient, en Palestine, pour d'habiles archers. Peut-être, ajoute M. Munck [3], le corps des Crethi, que nous trouvons si souvent mentionné comme faisant partie de la garde royale de David, n'était-il qu'une compagnie d'archers formée sur le modèle des troupes philistines : la version chaldaïque de Jonathan traduit, en effet, *Crethi* par *Caschthi* qui signifie « archers ». Enfin, Étienne de Byzance [4] rapporte que la ville de Gaza était appelée plus anciennement Minoa, du nom de Minos, qui, d'après cet auteur, y aurait conduit une colonie. On ne saurait douter, par conséquent, que l'île de Caphthor, dont les Philistins auraient été tirés, comme les Israélites le furent de la terre d'Égypte, et les Araméens ou Syriens de celle de Kir [5], n'ait été, pour les

1. 25, 16.
2. 2, 5.
3. *Palestine*, dans l'*Univers pittoresque*, p. 83.
4 Ἐθνικά, au mot Γαζα.
5. Amos, 9, 7. Jérémie, 47, 4.

Hébreux, l'île de Crète [1]. L'immigration philistine est placée communément au dix-huitième siècle avant notre ère. Du temps des patriarches, en effet, les Philistins, quoique mentionnés dans la Genèse [2], n'existaient pas encore. Leur établissement sur la côte de Palestine est postérieur à la mort de Jacob et date du séjour des Israélites en Égypte. S'il est dit, au verset 34 du c. XXI et au v. 1 du c. XXVI de la Genèse, qu'Abimélech, roi de Gerar, régnait dans le pays des Philistins, on doit l'entendre dans ce sens qu'il régnait dans le pays où les Philistins s'établirent ultérieurement ; le même livre, en effet, au c. x, v. 19, étend les limites de Chanaan jusqu'à Gerar et à Gaza. Il est certain que, du vivant des patriarches, les allées et venues de Chanaan en Égypte avaient lieu sans obstacle par grandes caravanes, comme le montrent les voyages d'Abraham et ceux des fils de Jacob. A l'époque de Moïse, au contraire, des précautions sont commandées, et ce fut même pour éviter une rencontre avec les Philistins, évidemment immigrés depuis, que le libérateur des Hébreux fit faire à son peuple le grand détour par l'Arabie-Pétrée. « Pharaon ayant « laissé sortir de ses terres le peuple d'Israël, le Seigneur « ne les conduisit point par le chemin du pays des Philis- « tins qui est voisin, de peur qu'ils ne vinssent à se re- « pentir d'être ainsi sortis, s'ils voyaient s'élever des « guerres contre eux, et qu'ils ne retournassent en « Égypte [3]. »

L'invasion des Crethi sur le littoral précédemment occupé par les Hévéens aurait donc eu lieu dans les mêmes conditions que celle des tribus d'Israël en Chanaan : un peuple qui se replie. Les Crethi, en effet, paraissent avoir

---

1. Movers identifie le nom de Caphthor avec celui d'Aptera, ville et territoire au nord-ouest de cette île.
2. Gen., c. x, 14 ; c. XXI, 33 et 34.
3. Exode, XIII, 17.

appartenu à la fraction sémitique dite des Hethei, dont on trouve un rameau détaché, au temps d'Abraham, dans le sud de la Palestine. Quant aux causes qui déterminèrent leur départ de l'île de Crète, ce furent évidemment des causes violentes : un peuple n'émigre pas en masses aussi nombreuses à la fois sans y être forcé par une nécessité souveraine. Il y a donc lieu de conjecturer que les Crêto-Philistins furent en grande partie chassés par une irruption de Pélasges[1]; l'invasion des îles de la mer Égée par ces derniers, qui, sous le règne du pharaon Merenphtah, dès le seizième siècle avant Jésus-Christ, y avaient déjà formé le nœud d'une ligue puissante contre l'Égypte, semble concorder avec l'arrivée des Philistins en Chanaan, un ou deux siècles plus tôt.

Le dix-huitième siècle avant notre ère fut, pour la race sémitique, une période des plus agitées. Refoulée des îles de l'Archipel par les Pélasges, et vaincue définitivement dans la Basse-Égypte, où elle avait dominé près de cinq cents ans et fourni les 15e, 16e et 17e dynasties dites des Hyksos ou « rois pasteurs », cette race se replia en partie sur sa base originelle ou se dispersa sur tout le littoral de la Méditerranée. C'est peut-être à l'époque de cet ébranlement général que remontent les établissements sémitiques du midi de la Gaule. Ce n'étaient assurément pas des colonies de Sidon et de Tyr, car ils paraissent avoir existé avant que Sidon, Tyr et Carthage les eussent successivement et à tour de rôle comptés au nombre de leurs comptoirs. Il nous a été conservé, à cet égard, une tradition relative à la fondation de Vienne, qui, éclairée par d'autres

1. La présence de Pélasges en Crète à une époque anté-hellénique est confirmée par Homère : « Au milieu des sombres flots de la mer est l'île de Crète, terre fertile et riante ; des hommes en nombre infini en habitent les quatre-vingt-dix cités, où leurs langues diverses se confondent. Des Achéens se mêlent avec les Crétois indigènes au cœur altier, avec les Cydoniens, les Doriens en trois tribus et *les divins Pélasges.* » (*Odyssée*, XIX, 173 et suiv.)

rapprochements, ne saurait être dédaignée. Cette tradition, que nous avons déjà rappelée au chapitre IV de cet ouvrage, porte qu'une grande sécheresse désolant l'île de Crète, les habitants se dispersèrent en plusieurs endroits, les uns allant en Italie, d'autres passant en Gaule, où un oracle leur prescrivit de s'établir là où ils trouveraient un terrain marécageux. « Étant donc venus sur le Rhône, en « Gaule, où il y avait des marais, ils s'y établirent et ils « appelèrent leur ville du nom de Vienne, parce qu'une « des vierges qui étaient avec eux, nommée Vianna « (Βίαννα), fut, en dansant, engloutie dans un gouffre, « ainsi qu'Eusèbe le rapporte dans son *Histoire ecclésias-* « *tique*[1]. »

Nous avons dit le sens qu'il fallait attacher à cette sécheresse : les Crétois, en quête d'un emplacement pour y établir une colonie, cherchèrent l'eau à l'abri du vent, suivant un principe religieux absolument chthonien. Rappelons seulement ici que lorsque Énée abandonna la Crète, après y avoir jeté les fondements d'une ville qu'il appela du nom de Pergamée, ce fut par une sècheresse également qu'il en fut chassé :

> . . . . . Tum steriles exurere Sirius agros;
> Arebant herbæ, et victum seges ægra negabat.

En même temps qu'ils cherchaient le marais, les Énéens, toujours guidés par l'oracle, durent encore chercher l'Ida ou la main phallique, au-dessus de la grotte-matrice. Nous pourrions montrer que la topographie de la ville aux trois collines, d'abord, puis des cinq et finalement des sept, la Rome primitive, a offert tous ces caractères ; mais ce sera l'objet d'une monographie spéciale. Nous sommes en Gaule ; restons-y, et constatons, dans la topographie mystique

1. Étienne de Byz., au mot Βίεννος.

de deux métropoles l'application des principes qui sont la base de la dogmatique du chthonisme.

Trois et cinq, avons-nous dit, sont les nombres sacrés de cette dogmatique. Ils représentent, celui-ci comme nombre nuptial, selon l'expression de Plutarque, les cinq doigts opérateurs de la main phallique ; celui-là, comme nombre exclusivement mâle, la main que nous avons appelée « main de création ». L'un et l'autre sont des divisions de l'*Ida*, dont la signification, dans toutes les langues sémitiques auxquelles ce symbolisme appartient, est effectivement celle de « main ». C'est ce qui explique pourquoi les Daktyles idéens, dans le mythe primitif, figurent au nombre tantôt de trois, tantôt de cinq. Or, à Vienne et à Marseille, où nous avons constaté l'établissement de l'Énéisme, la topographie originelle reproduit si exactement cette symbolique sacrée, que, rapprochée des autres moyens de preuve, elle autorise l'hypothèse d'une origine chthonienne.

Les cinq collines naturelles, comprises dans ce qui formait la cité viennoise, furent, au temps des Romains, couronnées chacune d'un fort. Ces forts portaient les noms latins ou latinisés de Crappum, Eumedium, Sospolium, Quiriacum et Pompeiacum. Les collines appartenaient donc, sinon à la ville, du moins à son périmètre. D'après tout ce que nous savons du soin religieux qu'apportaient les colons sémites dans le choix de leurs emplacements, il n'est pas douteux que la présence de ces cinq montagnes, à côté des autres conditions qu'ils cherchaient, n'ait déterminé les Énéens à se fixer ici de préférence. La tradition rapportée par Étienne de Byzance nous a, du reste, parfaitement laissé entendre que la configuration des lieux et leur situation, au point de vue particulier dont il s'agit, furent les motifs qui les arrêtèrent ici. Les cinq collines de Vienne étaient donc aussi les cinq Dactyles de l'Ida. Deux de ces collines, l'Eumedium et le

Pompeiacum, pourraient bien répondre au *medius* et au « cinquième » doigt, πεμπ-τος.

A Marseille, la cité était répartie sur trois collines : ici, c'était l'idée des trois dactyles. Les trois collines sont encore reconnaissables dans la partie de la ville actuelle qui porte le nom de vieille ville ; on les appelle actuellement des buttes : au nord-est, la butte des Carmes ; au sud-est, la butte Saint-Laurent, et, au centre, celle des Moulins. C'est incontestablement sur cette dernière colline qu'était la citadelle ; là aussi, par conséquent, et non pas à la place de la Major actuelle, que se trouvait l'Éphésion ou sanctuaire de Diane. « L'acropole, dit Strabon, en parlant de Massilia[1], contient deux temples, l'Éphésion et le temple d'Apollon Delphinien. » Il y a tout lieu de conjecturer que l'église actuelle des Accoules a été un de ces sanctuaires, peut-être celui d'Apollon, qui n'était ici qu'un Baal hellénisé. Cette église est adossée à une énorme tour carrée, qui sert de clocher aujourd'hui, et dont la partie inférieure est considérée comme de construction romaine. La tour portait anciennement le nom de tour de Sauveterre, *turris salvæ terræ*. Ce nom, au centre de la cité, rappelle si exactement le *Schalom* sémitique, ce *mons Salomonis* de Vienne, dont les Grecs firent *Sospolis* et les Latins *Mons salutis*, qu'il semble déjà bien difficile de chercher ailleurs l'acropole de Massilia. M. le commandant d'état-major Rouby est donc parfaitement autorisé à la placer, comme il le fait, sur la butte des Moulins. Parmi les raisons qu'il donne, dans le savant travail déjà cité[2], il en est une qui, rapprochée de ce que nous venons de dire, doit paraître concluante. Nous avons vu que les centres chthoniens, par conséquent les acropoles sémitiques de la période pré-sidonienne, les

1. L. IV, 1, 4.
2. *Le Siége de Marseille par Jules César*, p. 65.

schaloms ou « terres de salut », — *salvæ terræ* —, étaient aussi des nécropoles. Or, « tout l'espace compris entre les Accoules et le sommet de la butte des Moulins, dit M. Rouby, formait, aux onzième et douzième siècles, un vaste enclos que l'on appelait le « cimetière » et dont les murs étaient élevés comme ceux d'une forteresse... Ce n'est que vers le milieu du dix-septième siècle que les habitations particulières commencèrent à s'élever sur la butte des Moulins, au nord et à l'ouest de l'église des Accoules. Ce terrain, si longtemps inhabité, au centre même de la ville du moyen âge, ce vaste enclos consacré aux sépultures de temps immémorial, ces hautes murailles qui en faisaient une véritable forteresse, le vieux rempart, tout cela n'indiquerait-il pas l'emplacement de la vieille citadelle phocéenne? »

Ce ne fut pas seulement la cité phocéenne qui eut là son centre; ce fut aussi et d'abord la cité sémitique. Le souvenir du *Salut* s'est conservé, en effet, tout autour de la butte, non-seulement à la Tour de Sauveterre, mais encore dans le nom de Saint-Sauveur, que portait, comme indice de la transition d'un culte à l'autre, une ancienne abbaye de la place du Linche, au bas de la colline, du côté de l'ouest. C'est sous la masse des bâtiments qui composaient cette abbaye, dans une position souterraine par rapport à la place, mais au niveau des rues inférieures, que se trouvait la grotte dite prison de Saint-Lazare, transformée en chapelle par le christianisme. Les auteurs de la *Statistique des Bouches-du-Rhône* croient pouvoir conjecturer qu'il y avait en cet endroit une caserne romaine, d'où ils infèrent que la citadelle occupait le quartier de la place du Linche. Il est possible que la porte de la citadelle y ait été; mais si l'on peut accorder que les caves de Saint-Sauveur ont appartenu au temple de Diane, la tour symbolique et le temple d'Apollon étaient plus haut sur la même butte. Rien n'autorise à croire que les deux sanc-

tuaires fussent voisins; généralement, la tour occupait la hauteur ou une position élevée sur un des revers de la la colline, et la grotte-matrice était au pied. A Nîmes, par exemple, le temple de Diane à côté de la mystérieuse fontaine qui a incontestablement déterminé la sainteté du lieu, est tout à fait au bas du coteau que couronne la Tour-Magne ; et à Vienne, c'était au pied du Schalom que se trouvait le puits de Pilate, dont nous établirons le caractère de matrice divine.

La ville de Vienne, qui fut incontestablement un des comptoirs de Massilia sur le Rhône, est de tous les centres chthoniens de notre ancienne Gaule celui qui offre peut-être le plus de traits caractérisés sous ce rapport. Nous en connaissons deux, l'Ida des cinq Daktyles et le Schalom ; les autres ne sont pas moins curieux à étudier. Nous serons obligé, dans cette étude, de toucher à beaucoup de généralités, mais le sujet l'exige, et puis ces généralités, que nous n'avons pas voulu classer en un chapitre à part, appartiennent à notre cadre.

En Syrie, la mère divine, principe de toutes choses, avait son symbole dans un entrebâillement du sol, qui était en même temps l'ouverture d'un gouffre. Lucien, qui avait visité le temple d'Hiérapolis, dédié à la Déesse Syrienne, une Terre-mère, dit que, tous les deux ans, il arrivait des pèlerins de la Syrie, de l'Arabie et d'au delà de l'Euphrate, pour faire leurs dévotions au sanctuaire. Ces pèlerins se rendaient d'abord sur le rivage de la mer et y remplissaient des vases d'eau, qu'ils portaient ensuite au temple. Là, ils versaient cette eau sur le pavé sacré, et elle s'écoulait en pente douce vers un trou assez petit, mais profond, dans lequel elle s'absorbait toute. Ce trou, emblème du Kteis, donnait dans un abîme, par où les flots du déluge, suivant la tradition du pays, auraient disparu, et sur lequel Deucalion fit élever ensuite le sanctuaire. « D'autres prétendent, ajoute Lucien, que ce temple fut

« érigé par Sémiramis, qui le consacra, non pas à Héra, « mais à sa mère Derkéto. Il y en a aussi qui croient que « la déesse du sanctuaire est Rhéa, et que le temple a été « construit par Attis. Pour moi, je goûte de préférence « l'opinion de ceux qui le considèrent comme l'œuvre de « Bacchus, fils de Sémélé, et qui estiment qu'il fut dédié à « Héra. On voit, en effet, dans le parvis, deux priapes « d'une grandeur extraordinaire, avec cette inscription : « *Bacchus à sa belle-mère* [1]. »

Rhéa et Junon, ou plutôt Hera, ne sont que des variantes du même principe femelle, généralement la Terre. Le vrai nom de la déesse syrienne paraît, néanmoins, n'avoir été aucun de ceux-là. Il ne faut généralement voir, du reste, dans les dénominations grecques, quand il s'agit de divinités orientales, que des termes de comparaison ou d'assimilation avec des divinités helléniques de même caractère. La circonstance du trou au milieu du sanctuaire, le symbolisme de l'arrosement, la présence des phalles, le nom de Derkéto ou Atergatis donné ailleurs à la déesse [2], tout concourt à faire de cette divinité la matrice divine. Le nom de Derkéto ou d'Atergatis, notamment, est tout à fait significatif. C'est le terme sémitique *Tirhatha* (תרעתא) ou, avec affixe de l'article, *Atirhatha*, que l'on peut aussi prononcer Atirghatha, la lettre *aïn* de l'alphabet hébraïque, reproduite ici par *ha*, ayant, suivant les cas, la double prononciation de l'*aïn* et du *ghaïn* de l'alphabet arabe. Cette seconde prononciation explique la transformation de Tirghata en Derketo et d'Atirghata en Atergatis. La preuve, du reste, que תרעתא (*Thirhata*) est bien l'origine des deux formes en question, et par conséquent le nom de la

1. *De Deâ Syr.*, 13, 14, 15 et 16.

2. Pline, *Hist. nat.*, V, 19 : *Ibi* (*Hierapoli*) *prodigiosa Atergatis, Græcis autem Derketo dicta, colitur.* Athénée, XVI, 4, où Xanthus appelle du nom d'Atergatis la déesse Derketo d'Ascalon.

déesse syrienne, c'est l'application qui en est faite à cette divinité par le Talmud de Babylone [1]. « Les temples ido-« lâtres fixes, y est-il dit, sont ceux-ci : le temple de Bel « à Babylone, celui de Tirhata à Maboug (Hiérapolis), etc. » Or, le sens de ce mot, dans les dialectes araméens qui l'ont conservé, comme en syriaque et en chaldéen, est celui de « fente », *hiatus* et « gouffre béant », et répond exactement au terme grec χάσμα dont Lucien se sert pour qualifier l'ouverture de l'abîme sur lequel fut construit le sanctuaire de la déesse de Syrie.

Ce même terme de χασμα est précisément celui encore qu'emploie Étienne de Byzance pour désigner le gouffre où fut précipitée, en dansant, la vierge qui aurait donné son nom à la ville de Vienne. Cette vierge, avons-nous dit, était appelée Bianna. En rapprochant ce nom du gouffre dans lequel disparut la jeune fille, la tradition fait clairement entendre qu'il y a eu originairement identité entre la vierge Bianna et le trou en question. Or, ce trou étant un véritable Kteis, une matrice divine, et répondant exactement au Thirhata des dialectes araméens, appliqué à la déesse syrienne, il ne nous paraît pas téméraire d'expliquer le nom dont il s'agit par un substantif *bienna*, féminin de *beïan* ou *beïn*, avec le sens d'intersection, solution de continuité, *hiatus*. Bienna n'est donc, dans cet état, qu'un équivalent dialectique de Tirhata. Je trouve, du reste, en Crète, entre les deux villes de *Biennos* ou *Bienna* et de *Bienon*, qui, appartenant au même radical, ne peuvent être ramenées qu'à la racine *beïn*, une autre ville du nom de *Tarrha*, dont la signification explique celle des premières. Tarrha, ou en composition Tarrhath, veut dire, en effet, une « ouverture », un « trou en terre où il y a de l'eau [2]. » Comme il ne peut s'agir, dans cette Tarrha cré-

1. *Abodah Sarah, Mischna* III, *Gamara.*
2. Arabe تورعة.

toise, que d'un sanctuaire analogue à celui de la Tirhata syrienne, dont la dénomination est, du reste, identiquement la même, il n'est pas douteux que les Crétois n'aient eu le culte du *Kteis*; qu'ils n'aient étendu le nom de la divinité au sanctuaire et à la ville même ou localité, et qu'enfin l'idée, plus que le mot, étant l'objet du culte, ils n'aient pu rendre cette idée par *Bienna* aussi bien que par *Tarrha*. Nous croyons, du reste, avoir une preuve directe de l'existence, dans le sémitisme, d'une dénomination de *Beïna* pour désigner la divine matrice. Dans un autre endroit de cet ouvrage, nous avons démontré qu'un des noms les plus anciens et les plus ordinaires de cette matrice était Anah ou Anath. Or, le sanctuaire de cette divinité femelle en Israël, בית ענה (*Beith Anah*), de la tribu de Nephtali, est appelé, dans le Talmud [1], du nom de *Beïnah* (באינה), aujourd'hui El-Baneh, au sud de Kefar-Soumeïa [2]. Nul doute, par conséquent, que Beïnah n'ait été un des noms d'Anath, et peut-être faut-il voir dans le nom de la déesse *Bin-te* des inscriptions cunéiformes un correspondant infléchi par l'adformante féminine *th*, au lieu de *ah*, dont la fonction est identique.

On ne saurait, du reste, contester que, dans la vierge Bienna du récit d'Étienne de Byzance, nous n'ayons affaire à une divinité chthonienne. Movers [3], rappelant l'enlèvement d'Europe, celui d'Io, le rapt et la disparition de Proserpine dans l'antre de Pluton, fait remarquer que les divinités qui, d'après la mythologie, disparaissent, s'abîment ou sont enlevées, appartiennent généralement au chthonisme. C'est en jouant avec ses jeunes compagnes et en cueillant des fleurs dans les prairies d'Enna, sur les bords du lac Pergos, que Proserpine, entre autres, fut surprise par le sombre roi des enfers. Europe, d'après Bac-

1. Tosiftha, kiloim, c. II.
2. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 236.
3. *Das Phœniz. Alterthum*, II, p. 84.

chylides ; Io, d'après Eschyle ; Oreithya, d'après Chœrilos, furent de même enlevées au milieu de leurs jeux, au moment encore où elles cueillaient des fleurs. Et ce qu'il y a de caractéristique, c'est que cet enlèvement a toujours lieu dans le voisinage des eaux, près de quelque abîme sans fond, d'un gouffre ou d'une cavité sur le flanc escarpé de la montagne, d'où la légende fait sortir le ravisseur et où elle le montre ensuite disparaissant avec sa proie[1].

Telle qu'Étienne de Byzance l'a transmise, la légende de Bienna reproduit si bien les données générales du mythe, qu'il ne nous est pas possible d'y méconnaître, dès ce premier abord, le sens que nous avons dit. Tout s'y retrouve, en effet : le voisinage de l'eau, le gouffre, la circonstance du jeu sur le bord de l'abîme, la disparition, la virginité et l'origine de la jeune fille. Il est vrai qu'elle n'est point enlevée ; mais ce trait, qui établit la transition de la vierge-mère à l'amante, du principe femelle *neutrius generis* ou concevant et produisant de lui-même au principe femelle fécondé, n'est pas un trait primitif ; ce qui est originel, c'est l'abîme noir et sans fond, c'est la virginité. Nous devons néanmoins ajouter que le mythe phénicien s'est déjà compliqué du principe mâle et que, quoique vierge, le principe femelle n'y est tel que par opposition et a perdu son caractère d'absolu. Adonis y apparaît à côté d'Astarté, comme en Phrygie Attys à côté de Cybèle. Cette singulière transition de la vierge-mère à l'épouse-vierge, qui a embarrassé tous les mythographes, s'explique naturellement dès qu'on veut tenir compte de la nécessité où l'on fut, une fois constatée et posée l'énergique vertu du mâle, de ménager par un compromis l'orthodoxie première. Marie, la mère divine, épouse Joseph et se subordonne à lui comme à son mari, mais elle continuera d'enfanter sans son secours, jusqu'à ce que, le mâle ayant dé-

1. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 594.

cidément établi sa priorité absolue, la maternité de la vierge toujours vierge passe à l'état de mystère. C'est ainsi que le dogme, qui reproduit toujours un moment du progrès humain, devient, par l'effet de l'éloignement, de plus en plus inaperçu et finit par ne plus rien être du tout au regard de la raison; la foi s'en saisit alors, et il n'est quelque chose que pour elle. Le mythe d'Attys et de Cybèle est surtout instructif à cet égard. Cybèle épouse Attys, mais à la condition qu'ils garderont l'un et l'autre une éternelle virginité. Cybèle, cependant, est la mère universelle, et Attys figurait dans le temple de la déesse sous la forme d'un pin, emblème phallique. Aussi, Bœttiger voit-il dans ce singulier mythe l'image du dualisme des sexes ramené à ce qu'il appelle l'unité primordiale.

Il faut remonter à cette période du développement de la donnée chthonienne, pour avoir la raison de la *Dame* opposée au *Seigneur*, de Marthe opposée à Mar. C'est à cette période qu'appartiennent les vierges-mères d'origine asiatique et qu'il convient de rattacher, en conséquence, la Bienna en question. Si la légende, en effet, ne dit rien du mâle, de ce Mar ou Seigneur, dont nous avons constaté la présence à côté de la vierge le long de la côte de Phénicie, en Crète et sur certains points de la Gaule, l'histoire supplée à cette lacune en nous faisant connaître qu'il y avait à Vienne, consacré à la double divinité de Mars et de Victoire, un même sanctuaire dont la tradition faisait remonter l'origine à une époque fort reculée. Ce sanctuaire était situé en un lieu éminent de la cité, qui avait retenu encore le nom de Mars au VI^e^ siècle de l'ère chrétienne, ainsi que le rappelle Lelièvre [1], et où fut construit plus tard, des ruines mêmes du temple, un monastère dédié à sainte Blandine. Les deux dénominations en question sont

1 *Hist. de l'antiquité et saincteté de la cité de Vienne*, p. 26.

de l'époque romaine, il est vrai, mais de même que Mars est ici pour Mar, comme partout où ce nom s'est offert à nous dans de semblables conditions de chthonisme, de même la déesse Victoire est pour la vierge Marthe. L'aspect militaire et triomphateur fut de bonne heure, comme il a été dit, un de ceux de la mère universelle. La divine génératrice des inscriptions cunéiformes, en effet, est aussi une *Victoria* : « C'est, dit H. Rawlinson, en parlant « d'Ischtar, une Vénus babylonienne, la déesse des batail- « les, la reine des victoires, celle qui conduit les armées « au combat, celle qui juge les exploits de guerre [1]. » La plus ancienne dénomination de la mère chthonienne, Anah, a été identifiée par quelques-uns avec Enyo et Bellone, et à Pergame, à Smyrne, à Argos, à Samnium, on adorait une Vénus *victrix* (Ἀφροδίτη νικηφόρος)[2].

Le vocable de *Blandine*, auquel fut dédié le monastère chrétien construit à Vienne sur les ruines du temple de la Victoire, nous paraît être, dans la circonstance et comme représentant une des dénominations les plus communes de la divine Mère, quelque chose de tout à fait caractéristique. Il est, dirons-nous d'abord, très présumable, comme la suite autorise à le conjecturer, que le monastère ne prit cette dénomination que parce qu'elle se trouvait là toute faite sur les lieux. Nous estimons, en effet, que *Blandina* doit être ramené à un composé phénicien *Balthina* ou *Belathina*, qui est un des équivalents très fréquents de *Marthana* et, comme ce dernier, signifie « Notre-Dame ». Nous ne voulons pas dire, néanmoins, qu'une vierge chrétienne du nom de Blandine n'ait point souffert le martyre en l'année 177 de Jésus-Christ, ni moins encore pensons-nous à dériver ce nom, qui est ici bien latin, du composé

1. *Dissert.* dans le tome IV de la traduction anglaise d'Hérodote par George Rawlinson.
2. Polybe, 17, 2. Paus., 2, 19, 6. Plut., *Parall.*

sémitique *Belathina* ; tout ce que nous soutenons, c'est que les deux mots en question, si tant est qu'il faille en compter deux, ont été associés de telle manière que Belathina s'est fondu dans *Blandina*, en prêtant à la légende de sainte Blandine quelques-uns des traits caractéristiques de la primitive Notre-Dame chthonienne de Fourvières. C'est par un procédé analogue que *Marthana*, l'équivalent de *Balthana*, *Balthina* et *Belathina*, s'est fondu dans *Martine*.

En Syrie, d'où est originaire le nom de Marthe, avec le sens de *Dame*, et où l'on connaissait aussi le composé *Marth-na* ou Notre-Dame, ainsi que le prouve la présence sur la côte du correspondant *Mar-na*, « Notre-Seigneur », Tacite signale, en effet, une femme appelée *Martina*, célèbre empoisonneuse, que Cneius Sextius envoya à Rome sous l'accusation de complicité dans l'empoisonnement présumé de Germanicus[1]. Des détails fournis par l'historien il ressort que cette Martina, dont Plancine, l'épouse de Pison, aimait à s'entourer, était plutôt une enchanteresse dans le genre de la fameuse Circé ou de Médée, et que ses poisons consistaient surtout en des charmes et des maléfices, ce qui la range parmi les prêtresses ou confidentes de ces divinités chthoniennes, dont le culte avait dégénéré de bonne heure en une sorte de magie[2]. « Le mal dont souf-
« frait Germanicus était aggravé, dit Tacite, par la per-
« suasion où il était que Pison l'avait empoisonné. On
« trouvait à terre et le long des murs, autour du palais,
« des lambeaux de corps humains déterrés, des charmes
« et des conjurations magiques, avec le nom de Germani-
« cus gravé sur des lames de plomb, des cendres à demi-
« brûlées et humectées d'un sang noir, et autres maléfices,

---

1. Tacite, *Annales*, II, 74.
2. Voir Alfred Maury, *La magie et l'astrologie*, *passim*.

« auxquels on attribue la vertu de vouer les âmes aux « divinités infernales[1]. »

Entre les substantifs Balth ou Balath, Marth ou Marath, et le suffixe *na*, qui signifie *notre*, il n'y a, tant en hébreu que dans les autres dialectes sémitiques, qu'une voyelle brève et sourde, dont l'écriture ne tenait aucun compte. Dans les langues en question, chaque consonne se sépare et est mue par une voyelle dont la nuance, très souvent imperceptible ou chatoyante, reproduit vaguement, selon l'angle sous lequel on la considère, tous les reflets de la vocalisation. Aussi les dictionnaires qui prétendent figurer pour notre usage cette prononciation louche ne sont-ils jamais d'accord entre eux sur la figuration des voyelles brèves. Ce que l'un représente par *a*, d'autres le représentent par *e* muet ou par *i*. Du reste, dans les pays sémitiques eux-mêmes, où l'arabe s'est généralement substitué à tous les autres dialectes de même souche, la prononciation de ces voyelles varie de nuance d'un pays à l'autre, inclinant ici vers le son de l'*e*, là vers le son de l'*i*, ailleurs vers celui de l'*a* bref. Quant au système de vocalisation plus caractérisée introduit dans la Bible par la Maçorah, il ne reproduit que la prononciation emphatique du chant ou de la lecture publique des synagogues, exactement comme la ponctuation du Coran, en arabe, donne une prononciation qui n'est, à la rigueur, que pédagogique.

Il ressort de ces explications que Balthina ou Belathina est une figuration phonétique aussi peu étrange que Balthana, quoique cette dernière réponde mieux à la figuration de la lecture emphatique du chant et de l'enseignement. Dans tous les cas, on ne peut contester qu'il ne faille tenir peu de compte de la voyelle brève euphonique introduite pour relier le nom au suffixe *na*. Une preuve, du reste, que la prononciation Balthina a bien existé, c'est

1. *Annal.*, II, 69.

qu'on la trouve en Syrie, où la ville de Biram, aujourd'hui Birat, sur la route de Mésopotamie, était appelée aussi *Beth-Balthina* ou « sanctuaire de Notre-Dame ».

Tandis que les uns présentent sainte Blandine comme une vierge, esclave de quelque riche dame de Lyon, et font du jeune Ponticus, l'associé de son martyre, un étranger par rapport à elle, d'autres traditions portent que cette même Blandine était une veuve, native de Vienne, « sainte et honorable matrone », et que Ponticus était son fils [1]. En outre, son corps, suivant les premiers, après avoir été retiré du Rhône où on l'avait jeté, aurait été inhumé dans une crypte de l'église d'Ainay, à Lyon, avec les cendres d'autres martyrs, au lieu que, d'après les secondes traditions, ce même corps et tous ceux des autres saints confesseurs de la foi, « ayant été brûlés et réduits en cen-« dres et icelles jetées audit fleuve du Rhône, s'apparu-« rent toutes ramassées et entières, révélées par permis-« sion divine avec leurs noms, et puis transportées par le « clergé de Lyon dessus le Rhône sous l'autel majeur de « l'église des Apôtres à Vienne [2]. » Sainte Blandine étant originaire de cette cité, ajoute Lelièvre, « en mémoire d'i-« celle, et pour ses vertus et mérites, fut bâti un fort beau « temple par les chrétiens, et dressé un monastère de « veuves sanctimoniales, au lieu où jadis, au temps de Ju-« les César, fut construit le château appelé Quiriacum, « sur un mont artificiel d'une admirable entreprise. » Vierge ou veuve, Blandine, associée aux souvenirs chthoniens du temple de Mars et Victoire à Vienne et du coteau de Fourvières à Lyon, est une « Notre-Dame » ou Belathina. Vierge, elle a le jeune Ponticus pour parèdre virgi-

1. Lelièvre, *Hist. de l'antiquité et saincteté de la cité de Vienne*, c. x, p. 71.
2. Lelièvre, *Hist. de l'antiquité et saincteté de la cité de Vienne*, c. x, p. 69 et 70.

nal : ce jeune adolescent, un homme qui n'est point fait et qui ne peut rien, est vis-à-vis d'elle ce que fut Attis vis-à-vis de la vierge-mère de Pessinonte. Veuve, Blandine a Ponticus pour fils : elle est la mère sans mari. Dans l'un et l'autre de ces deux états, elle appartient à la période de transition dont il a été parlé plus haut, où la femme opposait le mâle en elle-même, se possédant toujours et restant sa maîtresse, sans s'épancher au dehors ni se livrer : *eadem mas et femina.*

Le nom de Blandine, que le cartulaire de Savigny et d'Ainay offre constamment, dans tous les cas où on le rencontre, sous la forme de Bladine, au masculin *Bladinus*, se rapporte à une prononciation Belathina. Quant à Ponticus, est-il possible de supposer que Marc-Aurèle, si humain, si droit et si éclairé, lui qui avait déjà expressément défendu d'accuser les chrétiens et qui, au témoignage de Tertullien, les protégeait même, ait pu ordonner le massacre de cet enfant de quinze ans ? Ce que son légat, sollicité, pressé de toutes manières, au milieu d'une population fanatique et violente, avait craint d'exécuter, le meilleur des empereurs, de sangfroid et sans colère, n'aurait pas hésité à le commander ! Car la lettre des chrétiens de Lyon à leurs frères d'Orient, « monument des plus authentiques, « des plus incontestables quant à sa date, » dit M. de Champagny [1], porte que ce fut après avoir soumis l'affaire au prince et pris ses ordres que le légat fit torturer et mettre à mort les saints martyrs, au nombre de quarante-huit, parmi lesquels étaient Blandine et Ponticus, réservés tous deux seuls pour le couronnement de la fin. « A « bout de voie et craignant cette multiple exécution, qui « serait pour lui une multiple défaite, ajoute le même « M. de Champagny, il découvrit, après avoir épuisé tous « les genres de tortures, qu'Attale (un des confesseurs)

1. *Les Antonins*, t. III.

« était citoyen romain ; que l'empereur seul pouvait dis-
« poser de sa vie ; qu'il fallait consulter l'empereur sur
« Attale et sur tous les autres, heureux de pouvoir en
« rester là des supplices et abriter son embarras derrière
« le nom de l'empereur. »

Les hésitations du légat de Lyon, torturant les chrétiens, comme Pilate fit flageller et couronner d'épines Jésus, pour attendrir une indigne populace et détourner des colères impies ; les prétextes qu'il invoque pour différer leurs supplices, le renvoi de leur cause à l'empereur afin de gagner du temps, tout paraît indiquer qu'on a affaire à un homme peu passionné, sur le compte duquel il est difficile de mettre l'assassinat juridique d'un enfant. Nous avons donc, en y ajoutant les contradictions relatives à Blandine, les meilleures raisons de conjecturer que la Lettre aux Frères d'Orient est d'une date de beaucoup postérieure à celle du martyre des quarante-huit confesseurs de Lyon, et que, en ce qui concerne la jeune vierge et l'adolescent Ponticus, il s'est introduit dans leur légende une foule de traits appartenant au mythe chthonien de la mère divine de Fourvières et de la Victoire de Vienne, auxquelles sainte Blandine a été substituée pour une part. La finale du récit est, au reste, tout à fait caractéristique : le mythe de la vierge-mère et de son chaste parèdre y reprend le dessus. Ponticus, en effet, meurt sur le sein de Blandine, comme Léandre sur le sein de Héro, Atys sur celui de Cybèle, Adonis sur le sein de Vénus, comme meurent, en un mot, aux pieds de la divine amante ou contre son sein béni les amants de tant de légendes. « La bienheureuse femme, ajoute la lettre, reste la der-
« nière de tous ; comme une mère généreuse, elle a sou-
« tenu le courage de ses enfants et les a envoyés vain-
« queurs à son Roi ; à son tour, après avoir combattu tous
« leurs combats, elle part maintenant, impatiente de les
« retrouver ; joyeuse de partir, il semble qu'elle marche,

« non vers les bêtes qui doivent la dévorer, mais vers un « fiancé qui l'attend. »

A Lyon, sur le flanc du coteau de Fourvières, à l'hospice de l'Antiquaille, les pélerins vont toujours visiter une petite grotte, où l'on prétend que furent emprisonnés plusieurs des martyrs de l'an 177 de J.-C.; sainte Blandine, dit-on, était du nombre. Au milieu de la grotte se trouve une colonne très-vénérée où l'on ajoute que la sainte aurait été attachée et où même, suivant quelques-uns, elle aurait reçu la flagellation.

Cette grotte et cette colonne, sur le revers d'un coteau couronné, au moyen âge, par un fort du nom très-significatif de « Fort de la Madeleine », et à quelques pas du célèbre sanctuaire de Notre-Dame, rappellent si exactement les matrices symboliques dont il a été tant de fois question, que l'on est bien tenté d'assimiler la Blandine de lieu à une Belathina.

CHAPITRE XV

VIENNA CIVITAS SANCTA

Pontius Pilatus

Une tradition fort ancienne, puisqu'on la trouve consignée dans la chronique de Saint-Adon, qui date du milieu du neuvième siècle, veut que Ponce-Pilate, condamné au bannissement perpétuel par l'empereur Caïus Caligula, ait été exilé à Vienne, où il serait mort. D'après une légende de Saint-Mamert, Pilate aurait été poursuivi dans son exil pour des crimes atroces, car « c'était un personnage fort « caut, rusé, plein de toute meschanceté, maculé vilaine- « ment de toute infamie abominable, dur, inhumain, opi- « niâtre, lequel en sa jeunesse tua son propre frère et en « après, par grande trahison, occit dans Rome l'ambassa- « deur d'Hérimère, duc des François, avant nos rois es- « blis, et exerça plusieurs autres semblables homi-

« cides [1]. » Enfermé en une prison étroite, où il fut longtemps détenu, il se serait étranglé avec ses liens. Son corps fut jeté dans le Rhône, où, pendant des siècles, le gouffre dans lequel il gisait inspira aux navigateurs, qui n'osaient en approcher de crainte du naufrage, une sorte de terreur superstitieuse à peine guérie aujourd'hui. Vers la fin du cinquième siècle, des malheurs de toute espèce, des tremblements de terre, incendies, inondations, invasions de loups dans la cité, désolant le pays, « saint Ma« mert eut révélation du ciel que tels encombres ne ces« seraient que le corps désastré de Pilate ne fût retiré du « Rhosne, où il avait été jeté par l'antiquité. » En conséquence, le corps en question fut retiré avec des crochets du gouffre maudit, dont les eaux se divisèrent miraculeusement pour faciliter l'opération, et reporté dans un puits de grande profondeur, qui fut comblé de pierres. « Et lors cessa l'ire de Dieu et persécution de Vienne. » Ce puits aurait été à l'endroit dit de la Tour-Ronde, près de la porte de Lyon, au pied du Salomon ou *Mons Salutis*, dans la même situation, par conséquent, vis-à-vis du Salut, que la prétendue prison de Saint-Lazare, dans les caves de Saint-Sauveur, à Marseille, vis-à-vis de la *Salva Terra* de la butte des Moulins. Du temps de Lelièvre, au commencement du dix-septième siècle, il se trouvait encore des gens, ajoute cet auteur, qui avaient ouï dire à leurs grands parents que cette tour, où était le puits, avait servi de prison à Pilate.

Néanmoins, pour expliquer à sa manière des traditions analogues qui se rattachent au mont Pilat, dans le Forez, Lelièvre [2] incline de préférence vers l'opinion de ceux qui « assurent avec le plus d'apparence de raison, dit-il, que « le corps dudit Pilate retiré du Rhosne y fut porté ou

1. Lelièvre, c. IV, p. 32.
2. L. c., p. 42.

« bien plustost transporté par les malins esprits. » Il y avait autrefois sur cette montagne un marais ou étang dit le puits de Pilate, dans lequel avait aussi été jeté le corps de ce grand lâche. Tous les orages, toutes les tempêtes dont le pays avait à souffrir sortaient de ce puits, que l'on se décida enfin à combler, comme on avait comblé celui de Vienne : depuis lors, tout est tranquille.

Près de Lucerne, en Suisse, il y a également une montagne du nom de Pilate, où est de même un lac ou étang dans lequel Pilate aurait encore été jeté. Les diables le hantaient, et l'ancien procurateur de la Judée y apparaissait tous les ans, vêtu en robe de juge, présageant la mort dans l'année à celui qui avait le malheur de le voir. Quand on jetait quelque chose dans cet étang, il en sortait d'effroyables tempêtes, qui désolaient le pays. Aussi, même au seizième siècle, était-il expressément défendu d'aller le visiter sans une permission du magistrat de Lucerne, et ceux qui y jetaient quoique ce fût étaient-ils sévèrement punis.

Nous avons dit qu'un des correspondants dialectiques de Marth, pour désigner la « Dame » et l'opposer au Mar ou Baal, le « Seigneur », était Baalath, féminin de Baal. La forme grecque de ce mot est *Baalt-is* dans Sanchoniaton et Philon, et *Belt-is* dans Mégasthène et Abydène, cités par Eusèbe[1], et dans Hesychius, qui l'appliquent à la déesse de Byblos. Le premier représente la prononciation Baalath, et le second celle de Belath, inflexion féminine du même masculin Baal prononcé Bel.

La lettre sémitique figurée ici par *aa* et par *e* est un *aïn*, sorte d'articulation du fond du gosier, qui étrangle le son au passage et peut le mouvoir en *a*, en *o*, en *e* ou en *i*, la voyelle, quelle qu'elle soit, selon la circonstance, con-

1. *Præpar. Evang.*, IX, 41, p. 456. Baaltis, d'après Abydène, était l'Aphrodite des Phéniciens, et Beltis la Rhéa des Babyloniens.

servant toujours, d'ailleurs, quelque chose de sourd et de très vague. Aussi, ce que les uns reproduisent par Baal et Baalath, d'autres peuvent très légitimement le figurer par Bel et Belath : dans la version des Septante, c'est même généralement par un *êta* que l'aïn est reproduit, de sorte que, en prenant cette voyelle pour *i*, ainsi que l'*êta* a été prononcé de très bonne heure en Grèce, on a, pour les mots en question, la prononciation Bil et Bilath. Dans la colonie sémito-grecque de Vienne, il y a tout lieu de conjecturer que ce fut cette prononciation qui prévalut, comme elle prévalut aussi et s'est conservée partout où l'on parle aujourd'hui la langue grecque. Nous en avons peut-être un exemple dans le nom que portait, antérieurement au christianisme, un des centres importants du chthonisme en Gaule. La ville de Saint-Maximin, dont la crypte renferme le tombeau et les reliques de sainte Madeleine, était appelée Vilate. Ce nom, que tout ici autorise à considérer comme celui de la « Dame, » ne serait-il pas une forme de prononciation du grec βηλαθ ? Ce n'est qu'une simple conjecture que nous émettons ; mais le voisinage du Saint-Pilon dont il a été parlé et toute la légende de la Madeleine, avec le caractère des reliques mentionnées, permettent cette hypothèse.

Le Beïnna, gouffre qualifié de puits de Pilate, étant une matrice divine analogue à la Tirhata de Syrie et à toutes les déesses-mères auxquelles était donné, entre autres noms, celui de *Belath* ou de « Dame, » nous sommes autorisé, eu égard à l'origine sémitique de la colonie viennoise, à inférer que Pilate est ici pour Belath ou Bilath, et que, par conséquent, la tradition relative à l'exil de l'ancien procurateur de Judée en Gaule n'est que la substitution chrétienne d'un nom maudit, mais parfaitement sûr, à un autre également maudit, mais dont le sens disparaissait. L'existence de gouffres de Pilate, dans le Forez et en Suisse, sur le flanc des montagnes, avec le même accom-

pagnement de traditions superstitieuses qu'à Vienne, prouve suffisamment, du reste, que nous avons affaire ici à autre chose qu'au Ponce-Pilate des Évangiles.

Il y avait en Palestine plusieurs localités du nom de Balath, qui nous paraissent avoir appartenu aussi, dans le principe, aux cultes chthoniens. Une de ces localités, dans la tribu de Siméon, est même complétée d'un terme qui confirme cette opinion : c'est *Balath-Beer* qui, traduit littéralement, signifie la « Dame du puits » ou le « puits de la Dame. » Or, ce sens est exactement celui que donnerait Belath Beïnna ou Belath Tirhata. Le mot *Beer*, en effet, qui veut dire « puits, » a désigné en Judée, comme Beïnna et Tirhata chez d'autres populations sémitiques, un sanctuaire de la mère divine. Voici nos preuves :

Parmi les endroits livrés à des cultes idolâtriques, du temps du prophète Amos [1], figurait, à côté de Bethel et de Galgala, la ville de Bersabée (באר שבע = Beer-Scheba). Ce nom peut se traduire par le « puits du serment » ou « le puits des sept; » en arabe, aujourd'hui, c'est ce dernier sens qui a prévalu, car l'endroit en question est appelé *Bir-es-seba*, qui ne veut pas dire autre chose que le « puits des sept. » L'alliance contractée près de ce puits entre Abraham et Abimélech est d'abord une preuve que le lieu était sacré, et ensuite les circonstances qui accompagnent le pacte montrent que le nombre sept s'y rattachait bien réellement. « Abraham, est-il dit, se plaignit à Abi-« mélech de ce que ses serviteurs lui avaient enlevé vio-« lemment un puits. Abimélech répondit : Je n'ai pas su « qui l'a fait ; tu ne m'en avais pas parlé toi-même, et je « n'en avais rien ouï dire jusqu'à ce jour. Abraham prit des « brebis et des bœufs qu'il donna à Abimélech, et ils firent « alliance ensemble. Abraham ayant mis à part sept jeu-« nes brebis tirées de son troupeau, Abimélech lui dit :

1. Amos, V, 5 ; VIII, 14.

« Que signifient ces sept jeunes brebis que tu as ainsi « mises à part? Abraham répondit : Tu recevras ces sept « brebis de ma main, afin qu'elles me soient un témoi- « gnage que c'est moi qui ai creusé ce puits. C'est pour- « quoi cet endroit fut appelé Ber-Schaba (Bersabée), parce « qu'ils avaient juré là tous les deux [1]. »

Il est possible que le serment qu'auraient fait Abraham et le roi de Gérar ne soit ici que l'effet du miroitement d'un mot à double entente : la Bible abonde en histoires imaginées pour rendre raison de choses dont le sens n'était plus compris à l'époque de la dernière rédaction des textes sacrés. De cette manière, le puits des sept serait devenu le puits du serment. Néanmoins, le fait peut être tenu pour ce qu'on le donne, car l'idée de jurer et celle du nombre sept étaient intimement liées, et ce double sens, dans le mot *scheba*, n'était point une rencontre fortuite de deux courants différents de dérivation. Jurer équivalait à « sep- enner; » il n'y avait pas double entente, c'était même chose. Le serment d'Abraham peut fort bien, en conséquence, avoir été associé aux sept jeunes brebis, sans que, pour cette fois, l'on ait joué sur les mots. Mais comme on ne jurait qu'en prenant la divinité à témoin, il n'est pas douteux que la « septénarité » dont il s'agit ici ne doive être rapportée à une pratique de culte. « Vous ne crain- « drez que Jéhovah, votre Dieu; vous ne jurerez que « par son nom [2]. » Or, nous avons déjà vu que le culte des sept planètes s'était superposé à celui de la divine matrice et du phalle. C'était donc par les sept planètes que l'on jurait. D'autre part, l'offrande des sept jeunes brebis, qui accompagne le serment d'Abraham, est une allusion évidente à quelque sacrifice, et si la Bible ne le dit pas expressément, c'est que, dans la période de jéhovisme où se

1. *Genèse*, c. XXXI.
2. *Deutéronome*, VI, 13; X, 20.

fit le remaniement des textes sacrés, il importait d'écarter cette circonstance trop compromettante pour le père de la race ou trop éloignée peut-être dans le passé pour pouvoir être comprise. De toutes manières, par le serment et par le sacrifice, le puits de Bersabée était un lieu saint. « Gar-« de-toi, est-il dit dans le Deutéronome [1], d'offrir tes sa-« crifices dans tous les lieux que tu verras ; mais tu sacri-« fieras dans celui que Jéhovah aura choisi. » On ne sacrifiait donc que dans des sanctuaires. La sainteté primitive du Puits des Sept ou Bersabée est, du reste, confirmée par le prophète Amos [2] : « En ce temps-là, dit ce prophète, « les belles vierges mourront de soif, et avec elles les « jeunes hommes qui jurent par le péché de Samarie, en « disant : O Dan, vive votre Dieu, vive la religion de Ber-« sabée ! » Il ressort évidemment de ce passage que le Puits des Sept était un vieil endroit de culte devenu idolâtrique pour les Jéhovites. Le sacrifice qu'y fit Abraham s'explique dès lors d'une manière satisfaisante : le père des Hébreux jura par le divin « septenaire » de Bersabée et offrit un holocauste aux sept planètes. Le verset 33 de ce même chapitre XXI de la Genèse achève de lever tout reste de doute. « Abraham, y est-il dit, planta un bois à Bersa-« bée, et il y invoqua le nom de Jéhovah, le Dieu éter-« nel. » Il ne saurait être question ici, en effet, que d'un de ces bois sacrés si rigoureusement condamnés plus tard dans la rédaction jéhovite des saintes Écritures. La Bible le fait suffisamment entendre en disant que le père des Hébreux invoqua le nom de l'Éternel. Pourquoi là plutôt qu'ailleurs ? Pourquoi, immédiatement après la mention du bois, celle du culte qu'y rendit Abraham, s'il ne se fût agi d'un bois sacré ? Quant à l'invocation de Jéhovah, il est bien évident que ce nom n'est ici que par suite du rema-

1. XII, 13 et 14.
2. VIII, 13 et 14.

niement de la tradition élohimite originelle dans le sens plus restreint du jéhovisme [1].

De tout ce que nous venons d'exposer il résulte que le puits était bien réellement un symbole religieux en Chanaan et qu'il était saint à l'égal de la Déesse syrienne, qui y correspond.

Si l'on veut bien, dès lors, considérer que les guerres des tribus sémitiques étaient des guerres de leurs dieux archigètes entre eux, on ne devra pas s'étonner que nous proposions de donner une signification religieuse aux luttes dont il est parlé notamment au chapitre XXVI de la Genèse. Les puits appartenant à la famille d'Abraham, que les gens de Gérar faisaient combler de terre, en haine d'Isaac, étaient, croyons-nous, des puits sacrés. On pourrait penser, au premier abord, que les ennemis de la tribu hébraïque ne comblaient ses puits et ses citernes que pour la priver d'une ressource, comme on a fait, par exemple, en Algérie, à l'égard des tribus révoltées ; nous ne voudrions pas contester que cette considération n'entrât même pour une bonne part dans l'objet de ces sortes de guerres ; mais si ce motif a existé, il n'a pas dû être le seul. A peine de retour, en effet, dans les environs de Gérar, où Abraham avait été établi longtemps auparavant, Isaac n'eut rien de plus pressé que de « faire creuser de nouveau et « déboucher les puits que les serviteurs d'Abraham, son « père, avaient creusés et que les Philistins, après sa « mort, avaient remplis de terre [2]. »

Il est bien évident que, si les Philistins avaient comblé les puits du père des Hébreux quand il n'était plus là et que son fils demeurait au loin, ce ne pouvait être dans la seule pensée de nuire à la famille du patriarche. Il y avait donc, au fond de tout cela, une raison d'un autre ordre.

---

1. Jérémie, 17, 2 ; I, Rois, 14, 23 ; II, *id.*, 17, 10.
2. *Gen.*, XXVI, 18.

Cette raison, nous croyons qu'elle existe dans l'interprétation que nous proposons ici. Nous remarquons, d'ailleurs, que, étant revenu à Bersabée, où nous savons qu'Abraham avait planté un bois, invoqué le nom de Dieu et fait alliance avec Abimélech, en immolant sept jeunes brebis [1], Isaac y eut une vision de Jéhovah la nuit suivante, et que, à la suite de cette vision, il fit « creuser un puits » en cet endroit, y éleva un autel et adora Dieu [2]. Il y a bien des contradictions dans cette fin du chapitre XXVI de la Genèse. Ainsi, en disant qu'Isaac fit creuser le puits en question et, quelques versets plus bas, que, après y avoir trouvé l'eau cherchée, il l'appela Beer-Scheba (Bersabée), ce que la Vulgate traduit cette fois par « abondance », le rédacteur de la tradition sacrée paraît avoir oublié entièrement que, au chapitre XXI, le puits est donné comme existant déjà et qu'il aurait été appelé Beer-Scheba (Bersabée) ou le « Puits du serment » en mémoire de l'alliance qu'y avaient jurée Abraham et Abimélech. La Bible, avons-nous dit, fourmille de ces histoires accommodées pour les besoins d'une étymologie, le plus souvent fausse. Ici le délit est flagrant : un seul mot, le même, désignant une seule et même chose, divisé en deux par une double interprétation, qui a produit deux choses différentes. Nonobstant ces contradictions, il ressort du contexte qu'Isaac ne fit pas creuser le puits de Bersabée, mais que, ce puits ayant été comblé depuis le départ d'Abraham, le fils du patriarche, à son retour sur les lieux, le fit déboucher et y retrouva l'eau. L'autel qu'il y dressa ensuite et les actes d'adoration qu'il y pratiqua indiquent bien que, dans le déblai de tous ces puits, il s'agissait surtout d'une restauration religieuse. Le sacrifice qu'Abraham lui-même avait offert en cet endroit, quand il fit alliance avec Abimélech, ne paraît pas

1. *Gen.*, XXI.
2. *Gen.*, XXVI, 23, 24 et 25.

avoir eu d'autre objet. Le puits de Bersabée, que le père des Hébreux affirmait, en prenant la divinité à témoin, avoir creusé de ses propres mains [1], existait déjà, en effet, antérieurement à cette alliance. La preuve en est tout au long dans ce même chapitre XXI, quelques versets plus haut. Abraham ayant congédié Agar, celle-ci, est-il dit, se retira dans le désert de Bersabée. L'eau qu'elle avait emportée avec elle étant épuisée, la pauvre mère « laissa son « enfant couché sous des arbres qui étaient là, et, s'éloi- « gnant de lui de la portée d'un arc, elle s'assit vis-à-vis « et dit : Je ne verrai pas mourir mon enfant !... Mais « Dieu lui ayant ouvert les yeux, elle vit un puits plein « d'eau. Y étant allée, elle remplit son outre, et donna à « boire à l'enfant. » Il y a donc lieu de conjecturer qu'Abraham n'avait fait, comme fit plus tard Isaac, que déboucher le fameux puits en question, et que les plaintes du patriarche à Abimélech, au sujet d'un puits qui lui avait été enlevé par les serviteurs de celui-ci, doivent s'entendre du comblement de ce même Bersabée par les Philistins. Dans les deux cas, sous Isaac comme sous Abraham, les pratiques religieuses exercées à l'occasion de la réouverture du Puits des Sept déterminent d'une manière très-nette un des sens de ces sortes de déblais, et par conséquent aussi un des objets qu'avaient en vue, en comblant ces puits de terre, les tribus ennemies ou rivales.

La signification de Balath-Beer ou « Puits de la Dame » ne paraît, d'après cela, plus douteuse, quand, en outre, on considère que le titre de Dame était un des qualificatifs les plus ordinaires de la Mère divine, et les puits un de ses symboles les plus fréquents et les plus généraux.

Ces principes établis, l'étymologie vraie ou, du moins, la plus probable des noms de puits mentionnés dans le chapitre XXVI de la Genèse ressortira d'elle-même. Isaac, dit

1. *Gen.*, XXI, v. 30.

le texte saint, donna aux puits qu'il fit déboucher les mêmes noms que son père leur avait donnés auparavant. Immédiatement après, la Bible, dans les versets qui suivent, n'en explique pas moins ces noms par des circonstances qu'elle relie exclusivement à l'histoire d'Isaac. Cette nouvelle contradiction est une preuve de plus de l'arrangement après coup dont il vient d'être parlé : une fausse étymologie donnant lieu à des explications de faits dont le sens était perdu à l'époque de la dernière rédaction biblique. Les pasteurs de Gérar, suivant le texte remanié actuel, ayant revendiqué un puits que les serviteurs du fils d'Abraham venaient de découvrir, Isaac appela ce puits « Injustice », parce qu'ils avaient agi « injustement » à son égard. Ayant creusé un autre puits au sujet duquel les pasteurs de Gérar lui cherchèrent encore querelle, il l'appela « Dispute ». Un troisième, qu'il fit aussi creuser, n'ayant provoqué aucune réclamation, il l'appela « Largeur », en disant : « Jéhovah nous a mis maintenant au large, et « nous nous développerons sur la terre. » Les mots auxquels le singulier commentaire du texte fait signifier « in- « justice », « dispute » et « largeur » sont, en hébreu, *Escheq*[1], *Sitnah*[2] et *Rehoboth*[3]. Appliqués à des symboles de la divine matrice, ces mots doivent nécessairement appartenir à d'autres étymologies que celles-là. Partant de ce fait, qu'il s'agit ici de quelque chose d'entièrement analogue à la Tirhata de Syrie, ne pourrait-on pas les expliquer par des racines ou des sens plus en harmonie avec cette donnée ? En conséquence, nous proposons, pour le premier, l'arabe *escheq* (عشق), qui exprime le « désir de s'unir amoureusement » et convient très-bien à un emblème du Kteis; pour le second, le composé également

1. עשק
2. שטנה
3. רהבית

arabe *sit-na* (ستنا), qui veut dire « Notre-Dame », une des dénominations les plus communes de la mère universelle ; pour le troisième, enfin, c'est le pluriel de *rahab ;* mais comme ce pluriel ne désigne qu'une seule chose, il n'est pas possible d'y méconnaître ce que l'on appelle en hébreu un pluriel d'excellence, de sorte qu'on est tout d'abord tenté de voir dans le mot ainsi construit une dénomination sacrée. Or, le singulier Rahab est, comme on sait, le nom d'une courtisane de Jéricho, dont la maison fut la seule que Josué vainqueur épargna, lors du sac de la ville [1], parce que, d'après une histoire qui paraît avoir été arrangée pour rendre compte de l'exception, cette femme aurait caché deux espions israélites envoyés pour reconnaître le pays [2]. En reliant le mot au sens de « dilater » et « ouvrir », qui est ici, du reste, le vrai sens originel, on a dans Rahab un correspondant de Tirhata, que nous savons être le nom du Kteis appliqué à la déesse syrienne et qui signifie aussi « ouverture ». La conduite de Josué à l'égard de Rahab s'explique donc naturellement, et l'on comprend, avec l'idée de Mère divine, qui y était attachée, la tradition rabbinique suivant laquelle le Messie devait descendre de cette femme [3].

Le sens de matrice divine que nous croyons pouvoir attribuer au symbolisme des puits ressort d'autres faits encore sur lesquels nous devons insister.

A côté de Belath, pour désigner la Dame, il y a eu, avons-nous dit, Marath ou Marah, cette dernière prononciation affectée au mot à l'état simple. Or, Marah est éga-

---

1. Josué, VI.
2. *Id.*, II.
3. Fr. Nork, *Vollst. hebr. chald. rabbin. Wœrterbuch*, au mot רחב. Ce mot ne serait pas éloigné du sens qu'a dû avoir le grec Εὐρυκοιλία, dans l'Odyssée, très-probablement pour Εὐρύκλεια. Euryclée était, du reste, une Ilithye, une Lucine. Ce fut elle, en effet, qui « reçut Ulysse dans ses bras, au moment où sa mère lui donna le jour ». *Od.*, ch. XIX.

lement le féminin d'un adjectif qui signifie « amer, » de sorte que l'eau sainte du puits de Marah ou de la Dame est devenue plus tard, quand le sens primitif a été perdu, l' « Eau amère du désert de Schour. » Et pour expliquer comment les Israélites purent, néanmoins, boire de cette eau, la Bible a recours au miracle : « Jéhovah, est-il dit, ayant indiqué un arbre à Moïse, celui-ci le jeta dans l'eau, qui d'amère qu'elle était devint douce [1]. » Le mot *Eç* ou *Aç*[2], traduit par « arbre, » veut dire aussi un « tronc d'arbre » ou « poteau. » Partout où on le rencontre dans les Écritures, il n'a pas d'autre sens[3]. Ce mot se rattachant à la racine arabe *Aç*[4], qui signifie « dur » et « fort, » et cette même racine ayant pour correspondant, en hébreu, la forme *Az*, qui veut dire « dur » et « fort » également, il en ressort que *Aç* et *Az* ne sont que des aspects dialectiques d'un même primitif. Or, Az a formé El-Aza, qui signifie le « Fort » et qui était chez les anciens Koreïchides et Gathfanides d'Arabie un dieu phallique adoré sous la forme d'un arbre. Nous avons donc là déjà une grande présomption que l'arbre jeté dans le puits de Marah, et qui était, lui aussi, un Aç ou Aza, répondait à ce sens. Ce qui nous semble tout à fait le confirmer, c'est que ce même dieu était connu des Israélites, qui l'avaient dédoublé en *Aza* « le Fort, » et *Aza-El* « le Dieu fort, » et que ce ne peut être qu'à ce dédoublement que fait allusion Josèphe, dans son récit du miracle des eaux amères :

« Après avoir longtemps marché, dit cet auteur, les

---

1. Exode, XV, 25.
2. עֵץ.
3. *Genèse*, 1, 11, *arbre; id.*, 40, 19; Levit, 1, 7, 4, 12, au plur., avec le sens de *bois;* Exode, 25, 10, *bois* d'acacia de l'arche; Deutéronome, 21, 22, *poteau;* Jos., 10, 26, *arbre;* Jérémie, 2, 27, *bois* des idoles.
4. عصّ.

« Israélites arrivèrent sur le soir dans un lieu appelé « Mar, à cause de l'amertume des eaux... Moïse s'adressa « à Dieu pour obtenir de sa bonté qu'il voulût bien rendre « douces ces eaux amères, et Dieu lui fit connaître qu'il « lui accordait cette grâce. *Alors il prit une pièce de bois « qu'il partagea en deux*, et, après l'avoir jetée dans le « puits, il dit au peuple que Dieu avait exaucé sa prière « et qu'il ôterait à cette eau tout ce qu'elle avait de mau- « vais, pourvu qu'ils exécutassent ce qu'il leur ordonne- « rait. Ils lui demandèrent ce qu'ils devaient faire, et il « commanda aux plus robustes d'entre eux de tirer une « grande partie de l'eau de ce puits, les assurant que celle « qui resterait serait bonne. Ils obéirent et furent récom- « pensés par la réalisation de la promesse qui leur avait « été faite [1]. »

Il est incontestable qu'Aza et Azael étaient des divinités phalliques. C'étaient eux, en effet, dans la croyance superstitieuse du peuple israélite, qui provoquaient les pollutions nocturnes, et le livre mystique de Sohar ajoute que, séduits par la beauté de Naama, ils oublièrent leur origine céleste pour s'unir à ce démon femelle qu'ils rendirent mère de tous les autres démons [2]. Or, Naama, qui signifie « maîtresse » dans le sens de « bonne amie » [3], était à Tyr et dans le Liban une des dénominations d'Astarté et des autres mères divines, considérées dans leurs rapports soit avec Adonis, soit avec tout autre principe mâle [4]. Les Grecs l'identifièrent à Aphrodite. De leur côté, les rabbins ont traduit par Vénus ce même nom de Naama appliqué à la femme de Lamech [5].

Le sens de matrice divine attaché au Puits de la Dame,

1. *Annal.*
2. Nork, *Hebr. Wœrterbuch*, au mot נעמא
3. *Cant.*, 7, 6.
4. Movers, *Relig. der Phœniz.*, 636.
5. *Id., Ibid.*

sous le nom de Puits de Belath ou de Marah, ressort donc une fois encore de cette opposition au symbole phallique par excellence. N'oublions pas que c'est sous la forme d'un tronc d'arbre ou d'un poteau simple ou double, que le mâle figurait dans la grotte de la Mère des Dieux.

A la divine Marah nous devons rattacher encore, pour les motifs déduits plus haut, les eaux amères de la terrible épreuve du chapitre v des Nombres.

Si un mari soupçonnait sa femme de lui avoir été infidèle, il pouvait la mener devant le prêtre, auquel il remettait d'abord une offrande d'un dixième d'ephah d'orge. Après avoir présenté cette offrande à Jéhovah, le prêtre prenait de l'eau sainte dans un vase, y mêlait de la poussière du sol de sa demeure et prononçait sur ce mélange des malédictions sacrées. C'était ce que l'on appelait l'eau amère. Tandis que la femme, debout devant Jéhovah et la tête découverte, tenait dans ses mains l'offrande de jalousie, le prêtre élevait ces eaux dites amères et conjurait ainsi la femme : « Si aucun homme n'a couché avec toi et « que tu n'aies pas été infidèle à ton mari, ces eaux amè- « res que j'ai maudites ne te nuiront point ; mais si tu t'es « souillée et que tu aies trompé ton mari en couchant avec « un autre homme, ces eaux maudites entreront dans ton « ventre, et que Jéhovah pourrisse ta cuisse, que ton « ventre se gonfle et qu'il crève. » La femme buvait ensuite les eaux amères, et, « quand elle les avait bues, si « elle s'était souillée par l'adultère, elle était pénétrée par « ces eaux maudites qui devenaient amères pour elle, son « ventre s'enflait, sa cuisse pourrissait ; mais si elle était « pure, elle n'en ressentait aucun mal et pouvait en- « fanter. »

La redoutable épreuve était, comme on le voit, un vrai jugement de Dieu. Des eaux saintes, dites amères, on ne saurait trop pourquoi sans le jeu étymologique habituel,

jouissaient de la vertu divine de discerner le crime et l'innocence, et faisaient l'office de vengeresses, comme l'hostie eucharistique et les reliques de saints sur lesquelles on jurait au moyen âge. Cette considération, jointe à tout ce que nous avons exposé relativement au symbolisme des eaux et des puits de Marah, ne permet pas de voir autre chose qu'une fausse appréciation du sens originel de ce mot dans les eaux amères du livre des Nombres.

La dénomination hellénisée de Brito-Martis, qui répondait, en Crète, à l'Artémis grecque et à la Diane des Latins, autorise, du reste, notre hypothèse de l'association de *Marah* ou *Marth*, au même titre que *Belath*, avec le Puits sacré. Comme le nom est sémite et qu'il s'applique à la divinité que symbolise le puits, il est difficile de ne pas y voir le composé *Berouth-Marth*, dont la signification est précisément celle de « Puits de la Dame, » de même que *Belath-Beer*.

Nous avons encore à Vienne plusieurs autres traits de Chthonisme énéen parfaitement caractérisés.

La légende de Saint-Sever fait mention, dans cette ville, d'un temple dit des Cent-Dieux ou Panthéon, « nom que « son antique fondateur lui avait donné à cause de la mul- « titude des idoles [1]. » Le temple a disparu aujourd'hui, mais on croit qu'il occupait l'emplacement où fut érigée plus tard l'église dédiée à ce même saint Sever, au bas du mont Salomon et non loin du puits de Pilate.

Or, le Panthéon est un trait éminemment chthonien. Le nom ne figure ici, bien entendu, que comme traduction grecque de l'idée ; le fond originel, c'est la multitude des dieux dans le même sanctuaire. Faisons d'abord observer

---

1. *Templum erat, cui præ multitudine idolorum centum deorum nomen conditor vetustus imposuit.*

que, à Rome, le Panthéon, qui existait bien avant qu'Agrippa, en l'an XIV de notre ère, en altérât le symbolisme en y ajoutant le portique extérieur, était une rotonde à coupole hémisphérique. Il est vrai que le monument, au point de vue de son architecture, est d'ordre corinthien et ne peut, par conséquent, remonter très haut dans l'antiquité ; mais la forme arrondie, avec l'hémisphère de la coupole, appartient aux mêmes idées générales qui présidèrent à la construction du sanctuaire de Vesta, au bas du mont Palatin, en face du Forum et de la Voie sacrée. Ce sanctuaire, en effet, tel qu'on le voit figuré sur les monnaies, était rond, [1] forme tout à la fois du tumulus et de la case ou foyer domestique. De toutes manières, quelle que soit d'ailleurs la nuance spéciale de foyer de la famille qu'ait revêtue de préférence la dénomination de Vesta, la déesse était originairement une vierge-mère et, par conséquent, le temple en question un symbole de maternité : sein, matrice ou foyer de vie. Au centre même du temple était, en effet, un phallus, comme au centre de celui de Pessinonte était un pin, emblème phallique. Ce phallus, dit Pline, était honoré comme dieu par les Vestales : *deus inter sacra romana à Vestalibus colitur* [2]. Aussi, le syncrétisme religieux de la dernière époque identifia-t-il l'idée que contenait ce numen avec la donnée générale de terre-mère, abstraction faite de la nuance indiquée, et confondit Vesta avec Rhée, Cybèle, Gé, Diane, Cérès, etc. [3].

Or, comme mère universelle, la Terre était aussi et surtout l'origine des premiers dieux ; c'est même sous le nom de « mère des dieux » qu'elle était honorée de préférence. De plus, elle était le type primitif de toutes les di-

---

1. Fest., p. 262 ; Ovide, f. VI, 263 : Plut., *Numa*, τὸ τῆς Ἑστιας ἱερὸν ἐγκύκλον.
2. *Hist. nat.*, XXVIII, 4, 7.
3. Jacobi, *Dict. Myth.*

vinités femelles, les résumait en elle et en reflétait tous les aspects. Les divinités mâles étaient elles-mêmes ramenées à ce point de départ comme à leur unité. Lucius, métamorphosé en âne et portant sur son dos l'image sacrée de la déesse de Pessinonte, adresse sa prière à cette divinité et lui demande sous quelle forme il doit l'invoquer. La déesse se montre à lui et lui dit : « *En adsum, tuis commota precibus, rerum Natura prisca parens, elementorum domina, sæculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima cœlitum,* DEORUM DEARUMQUE FACIES UNIFORMIS..... CUJUS NUMEN UNICUM MULTIFORMI SPECIE, RITU VARIO, NOMINE MULTIJUGO, *totus veneratur orbis*[1]. » Aussi, l'Atergatis de Syrie, dont l'idée est identique, a-t-elle été qualifiée par Simplicius de *site des dieux* : τόπος θεῶν. Simplicius, il est vrai, joue ici sur le mot Atar, qui en syriaque, ainsi que le fait observer Movers[2], veut dire « site » ; mais il est également incontestable qu'il a été amené à rattacher le mot en question à cette fausse étymologie par la multiplicité d'aspects qu'offrait la déesse et dont parle Apulée. Simplicius ajoute, du reste, comme développement de sa pensée, que les Égyptiens nommaient ainsi Isis, et que les deux divinités étaient appelées de la sorte, parce qu'elles réunissaient en elles les propriétés de beaucoup de dieux. A ce titre, la mère divine était un véritable Panthéon. Movers lui-même en a fait la remarque, quoiqu'il n'ait pas étendu son observation jusqu'au point d'identifier la déesse avec la forme qu'avait prise à Rome son sanctuaire. Ce savant reconnaît que, si le mot est grec, l'idée n'en a pas moins été fournie par les cultes asiatiques. Nous ajouterons que, en grec, il ne répond à rien de concret, aucune des dénominations divines hellé-

1. Apulée, liv. XI.
2. *Relig. der Phœnizier*, p. 598.

niques n'ayant le caractère de généralité que nous venons de constater dans la Mère des dieux. A Rome, il ne répondait non plus à aucun des *numina* de la mythologie latine proprement dite, car Vesta est une dénomination aryenne, originairement un foyer, dont la donnée s'est compliquée de l'aspect femelle de Mère divine, en se superposant sur un fond beaucoup plus ancien. Ici, Vesta était encore par ce fond un vrai Panthéon, et c'est ce qui explique l'identité de forme de son temple et du monument consacré à tous les dieux que fit restaurer Agrippa.

Il ne paraît pas douteux que la dénomination du sanctuaire n'ait été dérivée de l'idée contenue dans le *numen* lui-même de la grande Mère universelle. Cette idée, qui était, comme nous venons de le dire, celle de *site des dieux*, ayant passé à la divinité de son temple, il semble que ce temple, dans lequel on la concréfia, doive être tenu à Rome pour une forme figurative de l'idée qu'il représentait. Nous sommes donc disposé à y voir un sein maternel plutôt que la case primitive.

Nous rappellerons que, en Syrie, les pèlerins qui venaient, aux grandes fêtes d'Atergatis, faire leurs dévotions à la Mère divine, apportaient avec eux leurs dieux, qu'ils allaient en procession baigner dans le lac sacré attenant au sanctuaire, comme pour leur refaire une nouvelle vigueur à cette source de la vie. En outre, la plupart des grandes divinités et une foule de statues d'autres dieux secondaires, identifiés plus tard, pendant la période hellénique, à des demi-dieux ou héros de la mythologie grecque, figuraient soit dans l'intérieur du temple, soit tout autour. Par cette réunion de tous les dieux à un moment donné et par cet ensemble de statues sacrées à demeure fixe, le sanctuaire de la divine matrice d'Hiérapolis offre un exemple sensible qui montre le temple de la Mère universelle transformé en temple des Cent-Dieux, suivant la dénomination de celui qu'avait remplacé, à

Vienne, l'église de Saint-Sever, ou en Panthéon symbolique, suivant celle du sanctuaire de Rome.

J'ajouterai, sans attacher néanmoins au fait l'importance d'une démonstration, que l'ancienne Vienne de Crète est devenue aujourd'hui un village qui porte le nom d'Ayii Saranta ou les Quarante Saints. Ce nom ne se reliant à rien d'historique depuis le commencement de l'ère chrétienne, n'y aurait-il pas lieu de l'expliquer par une analogie avec les cent dieux de la cité viennoise? Le chiffre de quarante se serait singulièrement accru, à ne prendre les choses que par le côté extérieur, dans le trajet de Crète en Gaule ; mais il est bien évident que « quarante » et « cent » désignent ici des quantités indéterminées. Pour « cent, » la chose n'est pas douteuse ; aujourd'hui encore, ce chiffre représente assez fréquemment dans le langage commun une quantité qu'on ne prétend pas préciser par là. Quant à « quarante, » c'est, dit Gesenius[1], de même que « sept » et « soixante-dix, » un nombre rond indéterminé chez les Orientaux. La Bible abonde en exemples à l'appui[2]. En persan, *Tchil-Minar* ou les « quarante colonnes » se dit d'une colonnade étendue et désigne aussi les ruines de Persépolis.

Un dernier trait, pour conclure : « Les premiers chrétiens de Vienne, dit Claude Charvet[3], avaient construit et dédié aux sept frères Machabées une crypte dans un lieu appelé Paradis, qui est aujourd'hui la chapelle de Maguelonne. » Ces sept frères Machabées, dans la crypte de la Magdalena, ont tout l'air de répondre aux sept dormants de l'Artémision d'Éphèse, dans la caverne desquels une

---

1. *Hebr. Deutches Handwœrterbuch*, au mot אַרְבַּע plur. אַרְבָּעִים

2. *Gen.*, 7, 17 ; Jon., 3, 3 ; Ézéch., 4, 6 ; Math., 4, 2.

3. *Fastes de la ville de Vienne*, édit. de 1860, p. 67.

légende veut que Marie-Madeleine ait été enterrée, et à ceux de la crypte Martine ou de Notre-Dame (Marthi-na), à Marmoutier. La chapelle de Maguelonne, qui était consacrée à cette même Marie-Madeleine, ne serait, de la sorte, que la base souterraine du monument symbolique surmonté des trois, cinq ou sept tourillons dont il a été question dans un précédent chapitre.

CHAPITRE XVI

LE LABYRINTHE

Le quatrième fragment cosmogonique conservé par Philon cite le nom de Berouth comme celui de la déesse de Byblos. Berouth, d'après cette cosmogonie, était l'épouse d'Elioun, le dieu Hypsistos ou Très-Haut. Hypsistos mourut à la chasse, déchiré par des animaux sauvages. Ce trait l'identifie avec Adonis, et Berouth, de la sorte, ne saurait être que la Vénus du Liban, honorée à Byblos, à Aphaca et à Kalaath-Fakra, la même, par conséquent, qu'Astarté. D'autre part, Nonnos donne à la déesse de Béryte, aujourd'hui Beïrout, le nom de Béroé, et il fait de cette divinité une fille d'Adonis et d'Aphrodite, recherchée par Neptune d'abord, mais donnée ensuite à Bacchus. Béroé était donc aussi une Astarté, la même que Berouth.

En conséquence, il est impossible de ne pas voir dans cette dernière dénomination le pluriel d'excellence dont il a été plusieurs fois question déjà, et ce pluriel est précisé-

ment celui de Beer, qui veut dire « puits » et que l'on trouve encore comme nom propre sous la forme Berah[1]. Étienne de Byzance[2] a donc tout à fait raison de rattacher au sens de « puits » le nom de la ville de Béryte, ce qui confirme l'identité de Berouth et de Béroé et leur signification de « puits sacré » ou même de « puits de la Dame,» la déesse de Byblos, appelée Berouth par Sanchoniaton, figurant aussi sous le nom de Baaltis, forme grecque pour Baalath ou Belath[3]. Berouth était donc encore, avec la substitution parfaitement légitime de Marth à cette dernière forme, une Berouth-Marth, et, avec l'orthographe et la prononciation Berith, qui ont également existé, comme le prouve la dénomination androgyne de Baal-Berith, une Berith-Marth, d'où, sans doute, le grec Brito-Martis. L'association de Bacchus avec Béroé sur la côte phénicienne, à Béryte, puis avec Ariadne, qui n'était, elle aussi, qu'un intus chthonien, dans l'île de Crète, autorise l'hypothèse de l'identité originelle d'Ariadne avec Brito-Martis, qui n'aurait été, de la sorte, que le côté virginal de la Mère divine. Brito-Martis était, par rapport à Ariadne, ce que Diane était à Vénus, Anna à Didon ou à la Céleste de Carthage, Marthe à Madeleine.

Les Égyptologues ont imaginé, pour expliquer le mot de *labyrinthe*, un composé *Lope-ro-hount*, qui désigne un « temple à l'entrée d'un lac.[4] » Appliqué au labyrinthe du lac Mœris, qui était, en effet, un palais situé à l'est de cette petite mer artificielle, sur un plateau faisant face à l'ancienne Crocodilopolis, ce composé reproduirait assez exactement ce qu'on lui fait signifier ; mais il n'a pas de sens appliqué aux labyrinthes de Crète, de Lesbos et

1. *Chroniques*, I, 7, 37.
2. Au mot Βερυτος.
3. Ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν τῇ θεᾷ Βααλτίδι, τῇ καὶ Διώνῃ, διδωσι. Sanch, p. 38.
4. Mariette, *Papyrus de Boulaq*, t. I, Introduction.

d'Étrurie, de beaucoup les plus anciens. Le labyrinthe était un symbole, et ce symbole, dont le mythe d'Ariadne et le tombeau de Porsenna, à Clusium, reproduisent si exactement le caractère, a dévié de la donnée première, quoique toujours, néanmoins, reconnaissable, dans le labyrinthe du lac Mœris. Ce dernier est donc de date postérieure, et nous répugnons à croire que les autres en aient tiré leur nom, même par analogie.

On avait paru douter pendant longtemps de l'existence du labyrinthe de Crète ; mais depuis les voyages de Tournefort et de Cockerell, il n'est plus permis de la mettre en question. Le premier de ces voyageurs visita près de l'ancienne Gortyne, la vieille capitale caro-phénicienne de l'île, une cavité souterraine composée d'une foule de passages longs, étroits et sinueux, au milieu desquels on ne peut se retrouver qu'à l'aide d'un fil conducteur. Est-ce bien là le labyrinthe où Thésée, conduit par le peloton de fil d'Ariadne, alla tuer le Minotaure? Était-ce, en d'autres termes, le sanctuaire chthonien auquel se rattache cette fable ? Tout ce que nous savons, c'est que, d'après la tradition mythologique, ce serait à Gortyne, sous un platane éternellement vert des bords du Léthée, que Jupiter aurait épousé Europe, la fille de Phœnix ou d'Agénor, roi de Phénicie [1]; ce fut là encore que le culte de cette divinité, qui n'était autre qu'Astarté elle-même, par conséquent aussi Berouth, se conserva plus longtemps. Sur les monnaies qui nous restent de cette vieille cité, on voit Europe assise sur le tronc du platane, symbole analogue à celui du pin, de l'amandier, du thérébinthe, du cyprès, du cèdre et de tous les arbres et troncs d'arbre sacrés

1. Solin. 11, 9 : *Gortynam amnis Lethœus prœterfluit, quo Europam tauri dorso Gortyni ferunt vectitatam. Idem Gortyni et Atymnum colunt Europœ fratrem.* — Cf. Théophraste, *Hist. plant.*, I, 9, 5 ; Varron, *De re rust.*, I, 7 ; Pline, *Hist. nat.*, XII, 5.

dont il a été plusieurs fois question dans le cours de cet ouvrage. Selon Cedrenus [1], du reste, ce serait à la prière du Sénat de Gortyne que Thésée aurait entrepris son expédition contre le Minotaure.

Europe était donc la même qu'Astarté ou que la Vénus phénicienne ; le temple qu'elle avait à Sidon était un sanctuaire astartéen : « On voit en Phénicie, dit Lucien [2], un grand temple appartenant aux Sidoniens, consacré, disent-ils, à Astarté ; mais, s'il faut s'en rapporter à ce que m'a dit un des prêtres, il est dédié à Europe, sœur de Cadmus et fille du roi Agénor. » Le nom d'Europe, comme la plupart des dénominations d'une même idée divine originelle, n'est du reste qu'un simple adjectif, et cet adjectif, qui est sémitique, qualifie la divinité dans un de ces nombreux aspects : « Europe, dit Movers, est la déesse du monde souterrain... C'est une Persephone, la personnification, par conséquent, d'un des côtés de l'idée d'Astarté. » En cette qualité de divinité chthonienne, elle était vierge et répond exactement à la Brito-Martis dont les Grecs ont fait Artémis et les Latins Diane. Or, dans ces conditions, il n'est pas téméraire de rattacher le mot au radical sémitique *ereb*, dont le premier sens est celui de « sombre » et « noir, » d'où l'Érèbe des Grecs, tout à la fois le chaos primordial et l'enfer, que l'on plaçait à l'occident du monde. Mais comme intus chthonien répondant à la divine Berouth ou Berith, et comme « vierge noire » de la crypte sacrée, Europe est identique à Ariadne, dont elle passait du reste pour la mère, suivant la manière mythologique de dédoubler les symboles. Ovide met dans la bouche de cette dernière, au moment où elle se croit abandonnée de Bacchus, les paroles suivantes :

« Je le vois, à moi, *qui suis noire*, aura été préférée

1. *Compend. Hist.*
2. *De Dea Syr.*, 4.

une maîtresse blanche. Puisse cette couleur devenir celle de nos ennemis ! Mais qu'est-ce que cela fera, si c'est par là que (ma rivale) te devient plus chère?... *Les cornes d'un superbe taureau ont séduit ma mère;* moi, les tiennes... »

At, puto, præposita est fuscæ mihi candida pellex.
Eveniat nostris hostibus ille color!
Quid tamen hoc refert? Vitio tibi gratior ipso est.
. . . . . .
Ceperunt matrem formosi cornua tauri;
Me tua. . . . . [1].

Or, en Crète, cette même Europe Britomartis, vierge dans un de ses aspects et hétaïre dans l'autre, portait plus particulièrement qu'ailleurs le nom commun à toutes les divinités femelles sémitiques, celui d'*Eloh* ou *Elah*[2], dont la prononciation, suivant une manière d'articuler le *hé* caractéristique du féminin dans certains cas, était aussi Eloth ou Elath : « Europe, est-il dit dans l'*Etymologicon Magnum*[3], était nommée aussi anciennement Ellotia, les Phéniciens appelant Ellotia la Vierge, » c'est-à-dire leur Astarté. Par conséquent, l'intus chthonien, dont Europe reproduit un des aspects, était une Elah-Berouth ou Elah-Berith, composé qui répond d'une manière précise à celui de Baal-Berith, une Belath-Beer ou « Dame du puits. »

---

1. *Fastes*, III, 493.
2. Féminin d'*El*, terme général pour désigner *dieu*. V. le chap. XXII de cet ouvrage.
3. P. 332 : Ἑλλωτία η Ευρωπη τὸ παλαίον ἐκαλεῖτο ἢ ὅτι οἱ Φοινίκες τὴν Παρθένον Ἑλλωτίαν καλοῦσιν. Il est fort probable que Εἰλείθυια (Ilithye), dans les hymnes de Pindare Ἐλευθώ, qui, d'après la plupart des auteurs, venait de l'île de Crète, était la même originairement qu'*Ellotia*. Cette Ilithye avait tout le caractère d'une mère chthonienne : vierge, accoucheuse, présidant aux amours et aux enfantements, ce qui l'a souvent fait confondre avec Diane, Junon, Lucine et même Vénus. Or, Homère (*Odyssée*, XIX, 188) cite, évidemment comme quelque chose de sacré, la « caverne d'Ilithye », σπέος Εἰλειθυίης, dans les environs de Cnosse, où était le labyrinthe.

Que l'on rattache le mot de *labyrinthe* à Elah-Berith ou à l'étymologie égyptienne imaginée *Lope-ro-hount*, le labyrinthe lui-même n'en était donc pas moins une Elah-Berith, composé dont les parties, comme nous venons de le voir, ont réellement été employées pour le désigner et le qualifier.

La description que fait Tournefort du labyrinthe qu'il a visité, rapprochée de celle du « labyrinthe italique, » autrement dit tombeau de Porsenna, que nous a conservée Pline l'Ancien, d'après Varron, prouve que l'on a affaire, dans l'un et l'autre cas, à un même symbolisme, et que ce symbolisme est bien effectivement celui du sanctuaire souterrain à la base de la Tour, du ballon ou du tumulus surmonté de la main phallique :

« Après avoir fait faire des flambeaux de cire chez l'archiprêtre du village des Dix-Saints [1], dit Tournefort, nous en partîmes pour aller voir le labyrinthe. Ce lieu si célèbre était un conduit souterrain en manière de rue, lequel, par mille détours pris en tous sens, comme par hasard et sans aucune régularité, parcourt tout l'intérieur d'une colline au pied du mont Ida, du côté du midi, à trois milles des ruines de Gortyne. On entre dans ce labyrinthe par une ouverture naturelle, large de sept ou huit pas, si basse qu'un homme de médiocre taille pourrait à peine y passer sans se courber. Le bas de l'entrée est fort inégal, le haut assez plat, terminé par plusieurs lits de pierres posées horizontalement les unes sur les autres. Une espèce de caverne fort rustique et dont la pente est douce se présente d'abord et ne marque rien de singulier ; mais à mesure que l'on avance, ce lieu paraît tout

1. Ce nom viendrait, d'après la tradition du pays, de dix martyrs de la persécution de Decius. Les Daktyles de l'Ida, au bas duquel est situé le village, daktyles au nombre de trois d'abord, puis de cinq, et finalement de dix comme symbole des deux mains ouvertes, ne seraient-ils pas pour quelque chose dans cette tradition ?

à fait surprenant. Ce ne sont que détours, dont la principale allée, qui est moins embarrassante que les autres, conduit par un chemin d'environ mille deux cents pas jusques au fond du labyrinthe, à deux grandes et belles salles, où les étrangers se reposent avec plaisir. Quoique cette allée se fourche à son extrémité, ce n'est pourtant pas là l'endroit dangereux du labyrinthe : c'est plutôt à son entrée, à près de trente pas de la caverne, à main gauche. Si l'on s'engage dans quelque autre rue, après avoir fait bien du chemin, on s'égare dans une infinité de recoins et de culs-de-sac, d'où l'on ne saurait se tirer, sans risque de se perdre. Nos guides suivirent donc cette principale allée ; sans nous détourner à droite ni à gauche, nous y fîmes mille cent soixante pas bien comptés : elle est haute de sept ou huit pieds, lambrissée d'une couche de rochers, horizontale et toute plate, comme le sont la plupart des lits de pierre de ces quartiers-là. Il s'y trouve pourtant quelques endroits où il faut un peu baisser la tête ; on rencontre même vers le milieu de la route un passage si étroit qu'on est obligé de marcher à quatre pattes. La grande allée est ordinairement assez large pour laisser passer deux ou trois personnes de front ; le pavé en est uni ; il ne faut ni beaucoup monter ni beaucoup descendre ; les murailles sont taillées à plomb ou faites avec des pierres qui embarrassaient les chemins et que l'on a arrangées avec une propreté affectée, mais il se présente tant de rues de tous côtés que l'on ne saurait s'en tirer sans beaucoup de précaution [1]. »

Cette description se rapporte assez bien à ce que dit l'*Etymologicon Magnum* du labyrinthe de Crète, qui « n'était qu'une montagne caverneuse [2] ».

Le labyrinthe, que les uns placent près de Gortyne,

1. Tournefort, *Relation d'un voyage au Levant*, t. I, p. 65.
2. Λαβύρινθος ἐν τῇ Κρήτῃ νήσῳ ἐστὶν ὄρος ἐν ᾧ σπήδαιον.

comme Cedrenus, et les autres près de Cnosse, était donc au pied du mont Ida, par conséquent entre ces deux villes, mais un peu moins loin de Gortyne que du dernier point. Ida, avons-nous dit, a, dans les langues sémitiques, le sens de main, sens que le mot devait avoir également ici, ce que confirme le mythe des daktyles qu'on y associait. Le labyrinthe, au pied de l'Ida, était donc bien un sanctuaire répondant à celui de la divine Mère des assises de la Tour Zida ou de la Main droite d'Anu, tour qui n'était elle-même qu'un ballon artificiel ou tumulus transformé. En conséquence, il n'est pas téméraire de conjecturer que, la caverne étant un sein maternel, les sinuosités du labyrinthe figuraient les circonvolutions intestinales de ce même sein. Plutarque raconte que Thésée, en quittant la Crète, alla à Délos, où il fit un sacrifice à Apollon, consacra une statue d'Aphrodite qu'Ariadne lui avait donnée, et exécuta, avec les jeunes Athéniens de sa suite, autour d'un autel tout entier de cornes d'animaux, appelé pour cela Keraton, une danse religieuse « dont les mouvements et les pas entrelacés, ajoute-t-il, sont une imitation des tours et détours du labyrinthe [1] ». Cette mimique autour de l'autel d'une divinité aphrodisiaque cornue, qui ne pouvait être, par conséquent, qu'une Aschtoreth Karnaïm ou Astarté aux Cornes, prouve que le labyrinthe, dont la danse en question avait pour objet d'honorer les sinuosités saintes dans la personne divine de cette Astarté-Aphrodite, était bien le ventre sacré de la Mère chthonienne.

Le labyrinthe décrit par Tournefort n'est point une œuvre de l'art ; c'est à peu près entièrement la nature. Celui du Minotaure était-il un travail humain ? C'est incontestablement pour l'avoir cru, c'est pour n'avoir pas

1. *Thésée*, XIX. — Homère, *Iliade*, XVIII, 590, rappelle une place de danse, χορός, que Dédale aurait disposée « pour Ariadne à la belle chevelure, dans la vaste Cnosse ».

compris le mythe de Dédale, que les anciens classiques, qui ont cherché en Crète ce qu'il n'y a jamais eu, quelque chose d'analogue au labyrinthe du lac Mœris ou même à celui de Clusium, ne l'y ont jamais trouvé. Dédale associé à l'intus chthonien répond à l'idée d'ouvrier et d'artiste qui s'attachait à la grotte comme symbole de Mère-Erganè, ouvrière productrice des mondes. Ce fut d'abord un *dædalokheir* (δαιδαλόχειρ), « la main qui façonne », sens qui ressort du mythe également chthonien des daktyles, qui n'étaient que les doigts de la main, forgerons d'abord, puis inventeurs et propagateurs de tous les arts.

L'idée qui s'était conservée chez les anciens du labyrinthe de Crète paraît avoir été celle d'une caverne artificielle, dont les sinuosités reproduisaient à peu près celle du Méandre.

« Dédale, célèbre dans l'art de construire, dit Ovide, fit l'ouvrage, en embrouillant les diverses allées, de manière à tromper le regard par leur enchevêtrement. De même que le limpide Méandre se joue dans les plaines de la Phrygie, allant et revenant sur lui-même dans son cours incertain, tantôt repliant ses ondes et les ramenant vers sa source, tantôt les relançant vers la mer, ainsi Dédale mit tant de confusion dans le va-et-vient de chemins innombrables, qu'il put à peine lui-même retrouver ensuite l'entrée. »

Dædalus, ingenio fabra celeberrimus artis,
Ponit opus, turbatque notas, et lumina flexum
Ducit in errorem variarum ambage viarum.
Non secus ac liquidas phrygiis Mæandros in arvis
Ludit, et ambiguo lapsu refluitque fluitque,
Occurrensque sibi venturas aspicit undas,
Et nunc ad fontes, nunc in mare versus apertum,
Incertas exercet aquas ; ita Dædalus implet
Innumeras errore vias, vixque ipse reverti
Ad limen potuit. . . . . .

1. *Metamorphoses*, VIII, 159 et suiv.

Un mauvais dessin, à Pompeii, sur le mur d'un corridor de la maison dite de Lucretius, représente aussi le labyrinthe de Crète sous forme de méandre. Il porte cette légende, qui ne permet aucun doute sur la nature du sujet : *Hic habitat Minotaurus.* C'est peut-être une malice d'esclave à l'adresse du maître de la maison. Dans tous les cas, on a bien voulu figurer le labyrinthe, dont le nom, du reste, est écrit en tête du dessin. L'ornement d'architecture appelé *méandre,* dont l'origine se perd dans la nuit du passé et que l'on ne trouve pas seulement en usage dans les temples grecs, mais jusque sur les monuments de l'Amérique centrale, ne serait-il pas une de ces figures symboliques qui jouaient un rôle si considérable dans la décoration des sanctuaires ?

Le symbolisme chthonien du labyrinthe est confirmé par la description qu'a faite Varron et que Pline nous a conservée du tombeau de Porsenna, appelé aussi du nom de *Labyrinthus italicus.* Ce tumulus, formé de pierres équarries, était carré lui-même ; il avait trois cents pieds de côté et cinquante de haut. Dans les fondements se trouvait un labyrinthe inextricable, d'où il était impossible de sortir, une fois qu'on s'y était engagé, à moins d'un fil conducteur. Au-dessus de la construction étaient dressées cinq pyramides, une dans chacun des angles, et la cinquième au centre, larges de 75 pieds à la base et hautes de 150. Sur la pointe des pyramides appuyait un grand cercle d'airain, qui formait comme le tour de tête d'une immense coiffure et d'où pendaient une foule de clochettes, qui, agitées par le vent, résonnaient au loin dans toutes les directions. Il est question encore, dans la description de Varron, d'autres pyramides superposées, mais, comme on ne voit pas quelle base elles auraient pu raisonnablement avoir sur la pointe des premières, il vaut mieux croire que la prodigieuse hauteur que tout cela aurait faite n'a existé que dans l'imagination des peuples. Du

temps de Varron, comme du temps de Pline l'ancien, le monument n'était plus qu'une ruine ; si le premier l'avait réellement vu dans son entier et qu'il ne l'eût pas seulement décrit par ouï-dire, il n'aurait eu aucune raison d'hésiter à nous en préciser l'élévation : *quam altitudinem puduit Varronem adjicere*[1]. Ce qu'il y a de caractéristique, dans la description de l'auteur latin, c'est le labyrinthe, dont le symbole de matrice et de sein maternel est confirmé par le tumulus couronné de cinq pyramides. Il est difficile, en effet, de ne pas voir dans tout cela une amplification de la Tour de la main d'Anu, de celle de Cinq-Mars et du tumulus, notamment, par exemple, du fameux tumulus d'Albano, communément appelé le tombeau des Curiaces, dont la ressemblance avec celui que nous venons de décrire serait complète, si le labyrinthe y était. Ce dernier forme un carré en pierres également équarries de péperin, surmonté de cinq cônes, un à chaque angle et le plus fort au centre. Dans les assises se trouve une chambre funéraire. Cette chambre, qui figurait la matrice dans laquelle le mort, destiné à la résurrection, était replié sur lui-même comme l'enfant dans le sein de sa mère, ayant remplacé ici le labyrinthe, nul doute que celui-ci n'en fût l'équivalent sous une autre forme.

Quant au *Lope-ro-hount* au-dessus et à l'est du lac Mœris, c'était une nécropole royale, dans les chambres souterraines de laquelle se trouvaient des sarcophages de rois et d'animaux sacrés. Comme le tombeau de Porsenna et celui des Curiaces, il était carré et avait une pyramide à chacun de ses angles. Les côtés regardaient les quatre points cardinaux, et au centre de tout le massif, en place de la cinquième pyramide, dont Hérodote ne dit rien, il y avait douze grandes salles hypostyles divisées en deux rangées et dont les portes se faisaient face, six au nord et

1. Pline, *Hist. nat.*, XXXVI.

six au midi [1], Ici, le symbolisme de l'intus chthonien s'était compliqué d'une autre donnée religieuse, celle du temps. L'orientation du monument et les douze grandes salles du centre, avec leur système de division, la moitié d'un côté et la moitié de l'autre, répondent à cette donnée, qui n'est qu'une superposition de l'époque solaire, par conséquent d'une date postérieure [2].

La forme originelle du tumulus était arrondie, et, cependant, on ne saurait douter que la pyramide aux quatre côtés faisant face à chacun des quatre points cardinaux, et conséquemment aussi le *lope-ro-hount* du lac Mœris, n'aient été de vrais *tumuli* transformés. De la preuve que nous en donnons devra ressortir ce fait, à savoir que le labyrinthe égyptien et les pyramides sont bien, comme symboles, des superpositions du sidérisme.

Strabon, rappelant le tumulus d'Alyattes, près de Sardes, dit que ce monument portait aussi le nom de « tombeau de la Courtisane [3]. » Hérodote, de son côté, raconte qu'il fut élevé par les marchands, les artisans et les prostituées. « Il y avait encore de mon temps, ajoute-t-il, au sommet du tumulus, cinq cippes portant des inscriptions qui indiquaient la part de chacune de ces classes dans la construction ; en mesurant, il était facile de reconnaître que celle des femmes était la plus considérable [4]. » Cléarque, dans le premier livre de ses *Érotiques*, dit aussi que Gygès,

1. Hérodote, II, 148.

2. « La destination funéraire des pyramides, dit M. de Rougé, n'est pas douteuse. Leur orientation parfaite avait, néanmoins, fait soupçonner que leur forme n'était pas sans connexion avec le culte du soleil. Ces deux caractères sont pleinement confirmés par les scènes qui décorent les petites pyramides votives de nos musées ; car elles offrent un mélange d'invocations funéraires et d'hommages au soleil. » *Notice des monuments égyptiens du Louvre*, 2e éd. p. 118. Le même savant présume que c'est de là que vient le nom de *Khut*, l'« horizon orienté », donné à la grande pyramide du roi Khufu.

3. XIII.

4. I, 93.

roi de Lydie, ayant perdu une maîtresse qu'il avait, rassembla tous les Lydiens du pays et lui fit élever un monument qui existait encore de son temps et qu'on appelait le « tombeau de la courtisane lydienne[1]. » Nous avons dit ailleurs le sens que tout cela recèle. Or, Strabon, parlant de la pyramide dite de Mycérinus, s'exprime ainsi : « On prétend que c'est le tombeau d'une courtisane à qui ses amants l'ont fait élever. Sapho, la poétesse, appelle cette courtisane Doricha et dit qu'elle fut la maîtresse de son frère Charaxos, quand il alla à Naucratis, où il avait été conduire du vin dont il faisait commerce. D'autres la nomment Rhodope. Ils racontent que, tandis qu'elle se baignait, un aigle, ayant enlevé une de ses chaussures des mains de sa servante, la transporta à Memphis. Le roi rendait alors la justice en plein air ; l'aigle, planant au-dessus de lui, laissa tomber la chaussure sur ses genoux. Frappé d'un événement si extraordinaire et de la beauté du soulier, le roi envoya dans tout le pays rechercher la personne à qui il appartenait. On la trouva à Naucratis et on l'amena au roi, qui l'épousa et qui, après sa mort, lui fit élever le tombeau dont nous parlons[2]. » Suivant d'autres, la courtisane aurait fait elle-même construire la pyramide avec le produit de sa prostitution. Le souvenir se conserva, quoique sous une autre forme, jusque dans le moyen âge. On lit, en effet, dans l'*Égypte* de Murtadi fils du Gaphiphe, traduction de M. Pierre Waltier : « L'on dit que l'esprit de la pyramide méridionale ne paroist jamais dehors qu'en forme d'une femme nüe, belle au reste, et dont les manières d'agir sont telles que quand elle veut donner de l'amour à quelqu'un et lui faire perdre l'esprit, elle luy rit, et incontinent il s'approche d'elle et elle l'attire à elle et l'affole d'amour, de sorte qu'il perd

1 Athénée, liv. XIII.
2. L. XV, c. 1. — Cf. Hérodote, II, 134 et 135.

l'esprit sur l'heure et court vagabond par le pays. Plusieurs personnes l'ont veuë tournoyer autour de la pyramide, sur le midy, et environ soleil couchant. »

Quoi qu'il en soit de l'histoire de Rhodope, dont le caractère mythique est incontestable, il en ressort que, d'après la tradition, le symbolisme de la pyramide était bien le même que celui du tumulus.

L'origine de la pyramide n'est pas égyptienne ; tout autorise à conjecturer que l'idée de cette sorte de monuments est née en Chaldée. M. François Lenormant, qui a pu constater, lui aussi, que c'était originairement un tumulus, a fait de plus la remarque que la plus ancienne des pyramides d'Égypte, celle de Saqqarah, attribuée par Manéthon au quatrième roi de la première dynastie, reproduisait exactement la disposition et le caractère des temples pyramidaux du bassin de l'Euphrate, plus tard transformés en tours par le rétrécissement de la base [1]. De même que ces temples, la pyramide de Saqqarah était un cénotaphe divin, celui, d'après M. Mariette, des plus anciens Apis, ainsi qu'on est autorisé à l'inférer de la légende gravée sur la porte d'un des caveaux, qui est précisément la légende du taureau sacré sur plusieurs stèles du Serapeum de Memphis [2]. L'idée des dieux du jour mourant à l'occident du monde et ensevelis dans le sein de la Mère universelle, où ils vont se refaire une vie nouvelle pour ressusciter ensuite à l'orient, est une idée, du reste, dérivée du chthonisme, et dont le fond primitif est plus chaldéen qu'égyptien.

---

1. *Essai de commentaire des fragm. cosm. de Bérose*, p. 363 et suiv.
2. Mariette, *Bulletin archéologique*, 1855, p. 61.

CHAPITRE XVII

LE CENTAURE CHIRON, FAUST ET LES DAKTYLES

La grotte n'est pas uniquement l'hiéroglyphe de la matrice divine, dans laquelle s'informe la vie physique. Là encore, par une de ces applications morales du sens originel des mythes, si fréquentes, inévitables même dans ces temps primitifs, où l'idée et le symbole ne faisaient qu'un, débute la vie de l'esprit.

Cette même Béroé, l'Astarté de Béryte, dont nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le nom implique l'idée de puits, de caverne et de labyrinthe, n'était pas seulement une Ariadne, amante de Bacchus, le dieu phallique, par conséquent une Mère chthonienne ; c'était aussi une source d'enseignement, ce qu'Isis, Cérès, Vénus elle-même, autant de mères semblables, furent de leur côté. Les premiers oracles sont sortis de la grotte. Or, l'oracle était originairement la loi, la règle de ce qu'il y avait à faire ; il déterminait la conduite à suivre, disciplinait l'esprit et le

cœur, et c'est pourquoi la Mère chthonienne, du sein de qui il s'élevait, était une Justice. Diodore de Sicile dit que les Égyptiens faisaient remonter toutes leurs lois à Isis comme à leur auteur, et Déméter, chez les Grecs, n'était appelée du nom de *Thesmophore* que parce que la loi était son œuvre [1]. Si la ville de Béryte, la patrie d'Ulpien, dont l'École de droit fut une des plus célèbres de l'antiquité, est louée par Nonnos, dans ses *Dionysiaques*, à ce titre particulier, il y a tout lieu de conjecturer que le poète, après avoir décrit l'éducation de Béroé, nourrie de miel, de justice et d'éloquence [2], a voulu rattacher l'origine de l'école à cette divine fille d'Aphrodite. Le même Ulpien, en qualifiant les juristes du nom de *Justitiæ sacerdotes* [3], n'a donc pas voulu seulement employer une image. Dans le principe, en effet, l'enseignement de la justice, comme tout enseignement en général, émanait du temple, appartenait à la religion et était, en Orient, par suite de transformations qui avaient leur point de départ dans le chthonisme, une fonction sacerdotale.

Parmi les symboles qui s'associaient le plus communément à celui de l'*intus* chthonien, nous avons déjà constaté en première ligne celui de la main, d'abord féminine, quand le mâle n'avait pas encore la puissance, puis des deux genres, et enfin masculine exclusivement. Or, nous allons voir qu'à ce symbole, de même qu'à l'antre originel, se rattachait la même idée d'enseignement, de droit et de justice.

La main féminine, pour commencer par le véritable début de ce symbolisme, reproduit les deux aspects de la grotte. Elle est d'abord ouvrière, et c'est l'idée qui, dans beaucoup de langues, se trouve au fond du mot; elle opère

1. Diodore, I, 14.
2. *Dionys*, v. 334.
3. § 1. *J. de justitia et jure.*

et effectue : en Égypte c'était, d'après Horapollon [1], l'hiéroglyphe de l'idée d'architecte. Puis, par extension de ce premier sens ou même parallèlement à ce sens physique, elle est initiatrice de vie morale.

Comme ouvrière et productrice, elle est mère et symbolise le principe femelle, la matrice, dont la grotte est une image sensible. Une main votive, trouvée dans les ruines d'Aventicum et appartenant à M. de Bonstetten, offre, sur le bord inférieur, la figure d'une accouchée. Or, il ne paraît pas possible de voir dans cet ex-voto autre chose qu'une action de grâce pour la fécondité et l'heureuse délivrance de celle de qui émane l'offrande. Le choix de la main, dans cette circonstance, est tout à fait caractéristique et ne peut s'expliquer que par le rapport en question : on offrait une main à une des divinités mères, comme on sacrifiait à d'autres les animaux symboliques qui rappelaient plus particulièrement leur idée. Sur beaucoup de vases peints, les Paliques de Sicile, issus de la Terre, figurent comme naissant de la main, et Persephone, la fille de Déméter ou la Terre-mère, et Terre-mère elle-même, est tout à la fois qualifiée de « Chirogonie » ou « née de la main » et de « génératrice par les doigts. »

Ainsi que l'a très justement remarqué et que le fait observer M. Bachofen [2], l'idée de main a fourni au syncrétisme religieux une foule d'attributs se rapportant d'une manière très caractérisée à la génération, à la fécondité et au développement de toute vie sur la terre. « Il semble, ajoute-t-il, qu'on ne puisse expliquer que de cette manière le mythe d'après lequel Isis, à Byblos, élevait le nourrisson confié à ses soins, fils d'Astarté et de Malkander, en lui donnant, au lieu du sein, son doigt à téter [3]. » Or, suivant

1. Hiérogl. 119 : αὐτὴ γὰρ ποιεῖ πάντα τὰ κτίσματα.
2. *Versuch über die Grœbersymbolik der Alten*, p. 175.
3. Plut., *Is. et Os.*, 16.

les expressions mêmes de Jacobi [1], Isis était la personnification de la puissance génératrice et fécondatrice de la nature. Aussi les Grecs l'avaient-ils identifiée à Déméter, ce qui confirme l'opinion que, dans l'origine, c'était une Terre-mère.

Sur les *tumuli*, où le cippe phallique figurait comme fécondateur de la tombe, générateur d'une vie nouvelle et symbole d'immortalité, ce même phalle est fréquemment remplacé, soit par la main ou les cinq doigts de la main, soit par un simple doigt. Pausanias cite [2], à sept stades de Mégalopolis, sur la route de Messénie, le monument ou tombeau du Daktyle, qui n'était qu'un tertre ou *tumulus* couronné d'une pierre-fiche taillée en forme de doigt. Ce fut là, suivant la tradition, près du temple des déesses Maniæ, avec lequel le *tumulus* devait avoir des rapports, qu'Oreste devint furieux après le meurtre de sa mère, et que, dans un accès de rage, il se serait mangé un doigt de la main gauche. Le doigt en pierre taillée du *tumulus* ne serait ici, au dire de Pausanias, que pour rappeler cette circonstance. Or, il semble ressortir du rapprochement qui est fait entre la fureur d'Oreste et son origine, le temple des Maniæ et le *tumulus* symbolique du Daktyle, que c'est bien l'idée de maternité qui se rattache au tertre en question, et que le temple des déesses mères n'était peut-être, dans l'origine, qu'un antre ou un dolmen. On ne comprendrait rien, en effet, à ce rapprochement bizarre, si l'on ne voulait voir dans la vengeance qui part de ce point même un soulèvement du sein maternel contre le meurtrier de sa mère. Du reste, il ne faut pas oublier que les Furies, qui sortirent du tumulus pour se mettre à la poursuite d'Oreste, « noires habitantes des ténèbres et des souterrains du Tartare, également en horreur aux hommes et aux dieux de

1. *Dict. Myth.*
2. *Arcadie*, c. 36 : Δακτύλου μνῆμα.

l'Olympe [1] », surtout à Apollon, le dieu rayonnant, étaient des « déesses chthoniennes », « filles de la Terre et du Chaos primordial », suivant les expressions de Sophocle [2], et qu'elles se confondaient avec les déesses Maniæ elles-mêmes [3]. On les appelait les « terribles chiens ou les Érinnyes de la Mère », et c'était surtout les crimes des enfants contre leurs parents, contre leur mère surtout, quand celle-ci était seule le pivot de la famille, qu'elles vengeaient impitoyablement, assistées de Dikê, la « Justice ». Dans l'Iliade, Junon apostrophe Mars en ces termes : « Les Érinnyes ont donc exaucé les imprécations que ta mère a proférées contre toi! » Plus anciennes que Jupiter et tous les dieux de l'Olympe, elles remontent jusqu'au chthonisme pur, car elles étaient vierges :

« Fils de Jupiter, dieu jeune, dit le chœur des Euménides à Apollon, tu as outragé de vieilles déesses. Sauver ce suppliant, cet homme fatal à celle qui l'enfanta! Dérober à ma vengeance le meurtrier de sa mère ! Et tu es un dieu ! Qui dira que c'était justice !... Voilà donc ce qu'osent ces dieux nouveaux ! »

Par extension du sens qui s'attachait à l'antre souterrain, dont elles étaient les reines, de même que toutes les mères chthoniennes, les Érinnyes sont, dans Homère, les divines gardiennes du droit, et leur autorité ne s'exerce pas seulement sur les hommes, elle s'étend jusque sur les dieux [4]. Dikê, la « Justice », les suit partout. Elles étaient si incontestablement des aspects de la maternité terrestre, que la Terre-Mère elle-même, Déméter, est qualifiée d'Erinnys et qu'elle a même été l'Erinnye originelle par excellence, quand cette dénomination n'avait point encore

1. Eschyle, *les Euménides*, 118, 386.
2. Œdipe à Col., 40, 106. — 1568.
3. Euripide, *Or.*, 400 : μανίαι.
4. Adolf Rosenberg, *Die Erinyen*, p. 4.

pris la double et la triple physionomie qu'elle a dans les classiques.

Le tumulus, comme la grotte, était donc bien un sein maternel, et la main, emblème d'énergie, tout à la fois un symbole de la production féminine, d'abord, et puis de la virilité. Elle était aussi l'image de l'initiation à la vie morale. C'est dans la grotte du centaure Chiron, sur le flanc du Pélion ou sur les bords escarpés de la mer Maliaque, que le premier enseignement est donné; c'est là que le fils de l'Océanide Philirys apprend aux hommes les arts et les sciences : musique, magie, divination, astronomie et médecine.

L'étymologie du nom de Chiron, de χείρ = main, reporte l'origine du mythe à une époque où le langage, n'ayant pas encore les formes déterminées du discours proprement dit, et l'accompagnement du geste étant indispensable à la précision de la parole, le signe démonstratif et l'organe démonstrateur jouaient un rôle tout à fait essentiel. Il ne saurait donc y avoir lieu de s'étonner que la main ouvrière ait été prise pour qualifier l'enseignement et la doctrine, quand, d'autre part, on voit la même idée s'attacher encore aux doigts de la droite, la main savante ou indicatrice. C'est, en effet, au radical formateur des termes *dig-itus* et *dextera* qu'appartiennent en sanscrit *dic, montrer, indiquer* et *dire ; diç,* la chose *indiquée,* un point quelconque sur la terre ou dans l'espace céleste ; en grec, δείκ-νυμι, *montrer ;* δικ-η, la chose *enseignée* ou *mesurée*, sagesse et justice ; διδασκω, διδασκαλος, etc. ; en latin, *dic-ere, in-dic-are, doc-ere,* etc.

Dans le sémitisme, la consécration sacerdotale consistait en une onction de la main, comme on oignait les pierres phalliques auxquelles la main s'était substituée. Cette onction divinisait en quelque sorte l'organe opérateur du sacrifice, dont elle nourrissait et complétait la vertu. Aussi, pour désigner le sacre d'un prêtre, la Bible dit-elle qu'on

lui « amplifiait la main. [1] » Le prêtre, en tant que *sacerdos justitiæ*, lui aussi, était donc un véritable Chiron.

A la main et aux doigts de la main se rattachent encore les Dactyles idéens, au nombre de cinq, selon les auteurs qui les désignent par leurs noms [2], ou de dix, en comptant pour autant de sœurs les doigts de la main gauche : c'est à ce dernier nombre qu'il est fait allusion par les *Daçagvah* ou les Dix du Rig-Véda, qui sont, au fond, autant de Daktyles. Ces Daktyles, en effet, comme le centaure Chiron, étaient des initiateurs, enseignant tout à la fois, dans des grottes souterraines, avec l'art nouveau de la métallurgie, la médecine, la musique, les lettres et les nombres : *Dactyli inventores litterarum et numerorum* [3]. Ce furent eux qui élevèrent Jupiter, et ce fut à leur école qu'Orphée apprit les principes de la théurgie.

Rapprochés l'un de l'autre, le nom de Chiron et celui des Daktyles s'expliquent donc réciproquement, et l'on ne peut guère contester l'exactitude des étymologies proposées, surtout si l'on tient compte de ce que rapporte la fable du haut enseignement donné par le centaure et les frères idéens. D'autre part, on ne trouvera pas trop arbitraire que, à raison du caractère qu'offrent ces derniers initiateurs, génies de la métallurgie, dont l'origine se rattache au couchisme asiatique, nous dérivions du mot couschito-sémitique *Id*, qui veut dire main, et le nom du mont *Ida* et celui des Dactyles idéens.

Grâce à la savante analyse d'Adalbert Kuhn, il n'est plus douteux que le Centaure ne soit identique au Gandharva des hymnes védiques. Or, de même que Vatch, la Parole, personnifiée en une déesse des séductions, est associée au Gandharva Hasta, qui, lui aussi, passait pour un initiateur et qui tire également son nom de la main, en

1. Voir le chap. II de cet ouvrage, page 41.
2. Pausanias, V, 7.
3. Isidore de Séville, *Orig.*, p. 380.

sanscrit *Hasta,* d'où l'allemand *Faust,* de même au centaure Chiron s'associent Philyra et Chariclo, l'une comme mère et l'autre comme épouse, c'est-à-dire la beauté et la grâce, autant de formes de l'enseignement. Le nom de Chariclo rappelle bien une Charite, et quant à Philyra, « c'est, dit M. d'Eckstein [1], la beauté magique qui s'unit à l'industrie ouvrière et à la sagesse née dans les bois. Elle n'est donc pas seulement la mère, elle est encore l'amante ou l'amie du Philyride. »

Par analogie avec ce qui précède, nous serions tenté de relier au Gandharva Hasta et au centaure Chiron la légende germanique du docteur Faust, le fameux magicien enchanteur, dont le nom renferme de même l'idée de main, ainsi que nous venons de le voir, et qui est demeuré en Allemagne un type de savant universel. De cette manière, la beauté d'une Hélène et la douce figure d'une Marguerite, dans le récit de Wiedmann et dans le drame de Gœthe, répondraient à la Gandharvi du Hasta ou Suhasta védique, à la Philyra et à la Chariclo du Chiron grec. Le conteur qui a le premier mis en œuvre, dans une pensée d'édification, la légende de Faust, légende dont la haute antiquité ne nous paraît pas douteuse, a singulièrement altéré ou reproduit dans un état fort trouble d'altération, il est vrai, ce trait saillant du mythe ; néanmoins, il est encore difficile de méconnaître, dans les circonstances au milieu desquelles il fait apparaître Hélène, un souvenir de cette grâce féminine qui, sous la forme des Gandharvis védiques et des jeunes filles consacrées (*Kourai agnai*) du Centaure, attirait la jeunesse du pays à l'enseignement de la guha ou de la grotte des bois. C'est à de jeunes étudiants, venus pour visiter Faust, que l'art magique du sombre docteur, évoquant la belle Tyndaride,

1. *Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniation,* 1re partie, dans le *Journal asiatique* de 1856.

« la fit voir personnellement en sa forme et stature. » Ce point est caractéristique. Voici, du reste, tout le passage, dans le vieux français de la traduction de Palma Cayet :

« Au jour du dimanche, des étudiants vinrent sans être invités en la maison du docteur Fauste, pour souper avec lui, et apportèrent avec eux des viandes et du vin, car c'étaient gens de dépense volontaire.

« Comme donc le vin eut commencé à monter, il y eut propos à table de la beauté des femmes, et l'un commença de dire à l'autre qu'il ne voulait point voir de belles femmes, sinon la belle Hélène, de Grèce, parce que sa beauté avait été cause de la ruine totale de la ville de Troie, disant qu'elle devait être très belle, de ce qu'elle avait été tant de fois dérobée, et que pour elle s'était faite une telle élévation.

« Le docteur Fauste répondit : « Puisque vous avez « tant de désir de voir la belle personne de la reine « Hélène, femme de Menelaüs et fille de Tyndare et de « Léda, sœur de Castor et Pollux, qui a été la plus belle « femme de la Grèce, je vous la veux faire venir elle-« même ; que vous voyiez personnellement son esprit en « sa forme et stature comme elle a été en vie. »

« Sur cela, le docteur Fauste défendit à ses compagnons que personne ne dît mot et qu'ils ne se levassent point de table pour s'émouvoir à la caresser, et sortit hors du poële.

« Ainsi, comme il entrait dedans, la reine Hélène suivait après lui à pied, si admirablement belle, que les étudiants ne savaient pas s'ils étaient eux-mêmes ou non, tant ils étaient troublés et transportés en eux-mêmes.

« Ladite Hélène apparut en une robe de pourpre noire précieuse ; ses cheveux lui traînaient jusques en bas, si excellemment beaux qu'ils semblaient fin or, et si bas, qu'ils venaient jusques au-dessous des jarrets, au gros de la jambe, avec de beaux yeux noirs, un regard amoureux

et une petite tête bien façonnée, ses lèvres rouges comme des cerises, avec une petite bouche, un beau long cou blanc comme un cigne, ses joues vermeilles comme une rose, un visage très beau et lissé, et son corsage longuet droit et proportionné. Enfin, il n'eut pas été possible de trouver en elle une seule imperfection. Elle se fit ainsi voir par toute la salle du poële, avec une façon toute mignarde et poupine, tellement que les étudiants furent enflammés en son amour, et si ce n'est qu'ils savaient que ce fût un esprit, il leur fût facilement venu un tel embrasement pour la toucher. Ainsi, Hélène s'en retourna avec le docteur Fauste hors de l'étuve. »

Mais dans la légende, comme dans le mythe, c'est d'autre chose que d'un pur esprit, d'un simple fantôme qu'il est question : les symboles de la fable sont des êtres en chair et en os. De même que Chariclo est l'amante de Chiron, l'homme de la *main*, de même Hélène sera l'amante de Faust, l'homme de la *main* aussi :

« Afin que l'esprit donnât du contentement au docteur Fauste avec sa misérable chair, il se présenta à lui environ à la minuit, comme s'il s'était éveillé, la figure de la belle Hélène de Grèce, toute telle que ci-devant il l'avait représentée devant les étudiants, et se mit en son sein, étant une stature toute pareille d'alors, avec un visage amoureux et charmant. Comme le docteur Fauste vit cela, il se rendit son prisonnier de cœur, tellement qu'il eut amitié avec elle et la tint pour sa femme de joie, qui lui gagna tellement l'amour, qu'il n'eût pu avoir sa vue hors d'elle, et enfin elle devint grosse de lui et enfanta un fils dont le docteur se réjouit fort. »

Dans la seconde partie de Faust, Gœthe, reprenant la tradition légendaire de Wiedmann, semble avoir entrevu un côté de la signification du mythe. Hélène, qui reparaît ici, n'est, dans toute la suite du drame, il est vrai, « qu'un amour de tête, un amour de rêve et de folie, qui succède

dans le cœur du docteur à son amour tout humain pour Marguerite ; mais on n'en est pas moins étonné de voir le poète faire intervenir, à propos de cette même Hélène, le centaure Chiron, à qui Faust demande de lui découvrir la demeure de la toute belle, et l'antre de Perséphone, sur le flanc de l'Olympe, où Hélène réside avec ses femmes :

« La beauté n'est rien, dit Chiron ; la grâce seule est irrésistible. Telle était Hélène, quand elle s'assit sur un dos de coursier. »

Toute transformée qu'elle est, cette Hélène, que le Centaure a autrefois connue comme une Charis ou une Grâce, ne rappelle-t-elle pas la Chariclo, amante de Chiron ? On a peine à croire que le poète n'ait pas voulu les identifier, tant ses paroles semblent précises à cet égard :

« Et tu l'as portée ? ajoute Faust. — Elle ! dit Chiron ; oui, sur ce dos même où tu es assis. Elle se tenait comme toi à ma chevelure, où elle plongeait ses blanches mains, rayonnante de charmes, délices du vieillard. — Elle avait sept ans alors, n'est-ce pas ? — Prends garde, reprend Chiron ; les philologues s'illusionnent et trompent les autres. C'est un être à part que la femme mythologique ; le poète la crée selon sa fantaisie. Elle ne sera jamais majeure, jamais vieille ; elle a toujours cet aspect séduisant qui éveille les désirs. On l'enleva jeune, et vieille on la désire encore. En un mot, pour le poète, le temps n'existe pas. — Ainsi, dit Faust, le temps n'eut sur elle aucun empire ! Achille la rencontra bien à Phéra, en dehors de tout espace de temps. Quel singulier bonheur ! cet amour fut conquis sur le destin. »

Une allusion mal définie dans le récit de Wiedmann, où elle ne se rattache à rien, que rien n'explique et qui pourrait bien être un fragment tronqué et mutilé de la tradition élaborée par l'inintelligent conteur, me semble rappeler,

quoique de fort loin, le lac Daskylitis dont il va être question, et qui joua, dans une période plus récente, le rôle de la grotte primitive. Parlant de l'enfant issu de Faust et d'Hélène, Wiedmann ajoute : « Comme il vint à la fin de sa vie, cet enfant s'engloutit tout de même que la mère. » Et c'est ce passage de la légende qui semble avoir suggéré à Gœthe l'idée de cet étang au fond de la forêt, dans lequel fut noyé l'enfant de la pauvre Marguerite.

Le Gandharva était originairement le cheval du sacrifice ; le mot renferme cette idée, et le Centaure grec, à la fois homme et cheval, la rappelle à moitié. Il avait remplacé le sacrifice de l'homme, car il semble qu'il n'y ait qu'à cela que puisse faire allusion un point essentiel du mythe de Gygès.

« Gygès, suivant le récit de Platon[1], était un des bergers au service du roi qui régnait alors en Lydie. Après un grand orage où la terre avait éprouvé de violentes secousses, il aperçut avec étonnement une profonde ouverture dans le champ même où il faisait paître ses troupeaux ; il y descendit et vit, entre autres choses extraordinaires qu'on raconte, un cheval d'airain creux et percé à ses flancs de petites portes, à travers lesquelles passant la tête, il aperçut dans l'intérieur un cadavre (d'homme) d'une taille en apparence plus qu'humaine, qui n'avait d'autre ornement qu'un anneau d'or à la main. Gygès prit cet anneau et se retira. C'était la coutume des bergers de s'assembler tous les mois pour envoyer rendre compte au roi de l'état des troupeaux ; le jour de l'assemblée étant venu, Gygès s'y rendit et s'assit parmi les bergers avec son anneau. Or, il arriva que, ayant tourné par hasard le chaton en dedans, il devint aussitôt invisible à ses voisins, et l'on parla de lui comme d'un absent. Etonné, il touche encore légèrement l'anneau, ramène le chaton en dehors

1. *République*, II. J'emprunte la traduction toute faite de Cousin.

et redevient visible. Ce prodige éveille son attention ; il veut savoir s'il doit l'attribuer à une vertu de l'anneau, et des expériences réitérées lui prouvent qu'il devient invisible lorsqu'il tourne la bague en dedans, et visible lorsqu'il la tourne en dehors. Alors, plus de doute : il parvient à se faire nommer parmi les bergers envoyés vers le roi ; il arrive, séduit la reine, s'entend avec elle pour tuer le roi et s'empare du trône. »

Tel qu'on vient de le lire, ce mythe n'appartient plus exclusivement à la période chthonienne proprement dite ; c'est la forme nouvelle de celui du Gandharva ou Centaure, appropriée à d'autres circonstances. Il y a là un souvenir de l'âge de bronze. Gygès, en effet, était fils de Daskylos, d'après Hérodote [1] et Pausanias [2], ce qui autorise la conjecture suivant laquelle l'abîme où il descendit pourrait bien être le lac Daskylitis, ainsi que le pense M. d'Eckstein [3]. Or, comme fils de Daskylos, Gygès se relie aux Dakchas védiques et aux Daktyles idéens, et le lac Daskylitis à l'idée d'école par ses éléments lexiques. Ce Gygès est donc un initiateur au même titre que le Centaure et le Gandharva, auxquels il succède dans une période secondaire, et par conséquent il représente, lui aussi, l'enseignement.

Une question se pose d'elle-même au sujet des mythes dont il vient d'être parlé. C'est celle-ci : par quelle série de transformations le cheval est-il arrivé jusqu'à signifier l'enseignement ?

Pour y répondre, nous devons rappeler ce qui a été dit au commencement de ce livre. Il y a, en effet, dans l'association de Chiron, moitié homme et moitié cheval, avec la grotte-matrice, centre d'initiation à la vie morale, une rencontre de deux courants opposés : l'un est parti de la

1. I, 8 ; IV, 21.
2.
3. L. c.

terre, l'autre est venu du ciel. Le premier appartient aux cultes chthoniens, à ces religions sacerdotales qui, abstrayant les rapports naturels, conclurent à la cause productrice par analogie avec le mode de fécondation des sexes. Le second est celui des cultes atmosphériques, ici tout particulièrement aryen.

Lorsque notre race, plus jeune dans l'histoire, se trouva en contact avec les religions chthoniennes, au lieu de s'y plier, elle les éleva à sa propre hauteur et en détourna les symboles en d'autres applications. L'étude des Védas et des mythologies exclusivement aryaques prouve que cette race en était encore, quand le contact eut lieu, aux simples formes de ses sensations. Elle n'avait pas abstrait le Divin de la nature extérieure et apparente, et ses dieux n'étaient que les images mêmes des choses.

Or, pour les Aryas, le Divin était surtout dans les régions supérieures du ciel : le jour, l'éther, la lumière, tous les phénomènes atmosphériques. Ce sont, en effet, ces grandes choses extérieures qui frappent d'abord les sens ; l'idée de cause est une réaction de l'esprit contre les impressions du dehors, et n'appartient par conséquent pas à la période de commencement. La plupart des drames mythologiques de cette race ne sont donc que des tableaux animés de la vie des cieux. Dans ces tableaux, les rapports terrestres se trouvent transformés en personnages divins et en actions divines, jouant exactement des rôles analogues à ce qu'on avait pu observer ici-bas. Là, nulle transcendance, rien qui sorte de l'observation immédiate ; tout y est obtenu par comparaison directe avec les phénomènes sensibles environnants et les pratiques de la vie réelle. Et lorsque, dans une période ultérieure, la question de cause s'imposa à l'esprit de nos pères, ce furent les cultes chthoniens qui en fournirent la donnée. Mais le génie aryen, réagissant avec cette donnée même contre les impressions qui lui étaient propres et dont il était plus fortement péné-

tré, grâce à une plus grande vigueur de conception et plus de consistance, que ne paraissent l'avoir été, dans leur période de début, les races plus molles, ses voisines, le génie aryen, disons-nous, reporta au ciel la cause génératrice et la posa dans ses dévas ou dieux de l'atmosphère. C'est de cette association de la donnée chthonienne avec les formes particulières au Divin chez ceux de notre race que sont résultés les accouplements du phalle et du kteis dans les régions supérieures, considérés comme générateurs de la vie des deux mondes. Quelquefois la substitution de la forme s'est faite dès ici-bas, et c'est cette transformation qui a prévalu dans les combinaisons symboliques : le procédé de frottement en usage parmi les peuples de race blanche pour produire le feu a, par exemple, fait naître l'idée de l'arbre-nuée fécondé par le rayonnement ithyphallique de la lumière. Dans ce dernier cas encore, néanmoins, la donnée de cause est, selon nous, d'origine étrangère.

Constatons maintenant, dans le mythe du Centaure, l'application de ces procédés.

Dans la mythologie védique, les Gandharvas, auxquels il est démontré que répondent les Centaures de la mythologie grecque, figuraient les nuages noirs chevauchant dans le ciel. D'autre part, une des mille formes sous lesquelles fut considérée le tonnerre, est celle d'un galop de chevaux sur le pavé céleste. Le ciel est dès lors ici un Akmôn ou roche dure sur laquelle frappe le sabot des coursiers. C'est, d'ailleurs, le sens que donne l'étymologie du terme même d'Akmon (ἄκμων), qui se rattache au sanscrit AÇMAN « *pierre* », et qui est donné pour un équivalent d'*Ouranos*. Akmôn fut encore l'enclume du forgeron de la

1. Dans la fable, Akmon personnifié est le père d'Uranus, et même, d'après Eusthate, 1150, 59, le père de Cronos, en tant que celui-ci est pris pour le ciel déterminatif du temps.

grotte, du Twaschtr terrestre, élevé plus tard par les Aryas au rôle de forgeron céleste, producteur de toutes les formes sensibles : le sens d'enclume est même celui qu'affecte le plus ordinairement ce mot en grec. Aussi figure-t-il dans la mythologie au nombre des puissances métallurgiques. Là, il est daktyle, et, ce qui nous paraît caractéristique à ce sujet, c'est que, dans certaines traditions se rattachant aux Cercopes jumeaux, il alterne avec Candaulos et redevient, dans cette nouvelle forme, un Gandharva ou Centaure de la grotte. Ovide qualifie d'*acmonides* un des cyclopes forgerons de l'antre. Mais, dans cette variante, le sens d'enclume est une dérivation de celui de roche ou pierre, et n'a été obtenu, croyons-nous, que par comparaison. C'est de la pierre, avons-nous dit, qu'est sortie la première étincelle; c'est elle qui, aux yeux des populations anté-aryennes du premier âge, passait pour recéler le feu, considéré comme principe de la vie, et qui était, par conséquent, la divine matrice, le sein béni où le Divin prenait corps, la Mère des Dieux, enfin, comme à Pessinonte. Pour les Aryas, qui avaient placé ce même Divin dans la région atmosphérique, et aux yeux desquels le feu était originaire de cette même région, quand l'idée de cause se détermina dans leur esprit, il était tout naturel qu'ils transportassent au ciel le symbole de la pierre, emprunté par eux aux cultes sacerdotaux, et qu'ils fissent du ciel, envisagé sous ce rapport, une pierre ou roche dure. Dès lors que pour eux l'éclair était ce feu céleste qui, sous forme phallique, fécondait la terre dans l'orage, et que le tonnerre figurait un galop de chevaux, le même éclair devait être l'étincelle jaillissant sous les pieds des coursiers de l'atmosphère. Que l'on se reporte ensuite à la signification primitive de Varouna, d'Ouranos, d'Océan, du Triton, qui contiennent le sens ou l'idée d'eau, ainsi qu'à celle de tous les fleuves et lacs divins, d'abord entendus des eaux dans les régions supérieures, et l'on aura de la sorte, en rapprochant cette

signification de ce que nous venons de dire, l'explication de tous les chevaux marins de la mythologie.

Vienne après cela l'époque métallurgique, l'âge du bronze, et l'étincelle, au lieu d'être produite par le sabot des coursiers chevauchant sur le pavé céleste, le sera par le Twaschtr ou forgeron. Les Aryas auront transporté au ciel leur procédé de transformation des rapports terrestres. Le ciel passe alors à l'état d'enclume, et de là cette seconde signification d'Akmôn en grec. De son côté, le Gandharva ou Centaure, de cheval qu'il était, cheval producteur de l'éclair considéré comme étincelle jaillissant de la pierre ou du roc, devient le Twaschtr ou forgeron céleste. Puis, en combinant les deux aspects du mythe, on obtient un Gandharva-Twaschtr, c'est-à-dire un instituteur de la grotte souterraine, moitié homme et moitié cheval.

Un fait qui nous paraît justifier ce point de vue, c'est que le Twaschtr, qui n'avait d'abord été que le charpentier [1], et qui devint ultérieurement, au début de l'époque métallurgique, le forgeron de l'antre, un Daktyle batteur de métaux, prend dans le ciel, où l'a élevé le génie aryaque, toutes les formes du Gandharva et y succède à ses fonctions. Là, il n'est plus seulement l'habile ouvrier qui fabrique les armes des dieux, façonne les coupes de leurs libations et forge les foudres d'Indra [2], comme Vulcain forge celles de Jupiter; il n'est pas seulement non plus, dans un sens plus abstrait, celui qui donne à toutes choses leurs formes et départ à tous les êtres de la création l'étincelle vitale, germe de force et d'énergie [3], qu'il a tirée de l'enclume céleste; il est encore, par suite d'une extension de cette dernière idée, un des *âpris* ou qualificatifs symbo-

1. De la racine *Twaksch*, « fendre ».
2. Rig-Véda, I, 32, 2; I, 52, 7; I, 61, 6; V, 31, 4; X 48, 3; I, 85, 9.
3. Rig-Véda, III, 55, 19.

liques d'Agni, le feu ; il est *Viçvakarman*, l'auteur de tout, comme soleil, et, par analogie avec les coursiers qui, battant le pavé du ciel, en font jaillir la lumière, il est aussi le cheval solaire. C'est sous cette forme qu'on le voit poursuivre de ses amoureux désirs la cavale Saranyu dans la nuée, qu'il féconde [1]. Ici, l'assimilation est complète ; le Twaschtr s'est identifié entièrement au Gandharva, qui, au singulier, était aussi le soleil au moment où il reposait au sein des nuées, considérées comme ses femmes.

Ramené des régions supérieures à l'expression symbolique de rapports purement humains, le Gandharva, associé en idée au Twaschtr de la grotte, passe donc tout naturellement à l'état de maître ès-arts moitié homme et moitié cheval : il est Centaure et Chiron tout à la fois.

Des considérations de tout ordre semblent avoir concouru à faire des nuées une réunion féminine de nymphes, amantes ou épouses du dieu qui lance les traits, comme leur opposition idéale vis-à-vis du soleil, dont le rayonnement fécondateur reproduit l'image et l'énergique vertu du phalle ou encore l'idée de grotte-matrice reportée dans les hauteurs atmosphériques, où elle s'oppose au Gandharva céleste.

Le premier de ces rapports se justifie par la comparaison avec d'autres mythes. Je ne citerai qu'un trait. Dans un travail sur l'origine des dénominations ethniques de la race aryenne, je crois avoir établi que Pan était originairement un dieu solaire. C'est sur les montagnes, en effet, qu'il apparaît d'abord, le front couronné de cornes brillantes. De là il descend ensuite, les yeux souriants, la face colorée, tantôt glissant à travers les touffes épaisses de la forêt, tantôt se jouant sur la pointe des rochers ou dans l'onde des torrents. De son regard aigu il fait disparaître

1. Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, I, p. 439-470.

les animaux de nuit, et la peau ensanglantée du lynx aux cent yeux, image du ciel étoilé qu'il éclipse, couvre ses larges épaules. Or, dans l'hymne homérique, ce même Pan est associé aux nymphes, qui ne symbolisent pas seulement les eaux courantes du flanc des montagnes, mais qui nous paraissent avoir été aussi les eaux célestes : les sommets que dorent les premiers rayons du soleil peuvent, du reste, s'entendre également des nuages, qui sont les montagnes du ciel, selon la double signification du sanscrit *ghiri*. L'expression grecque pour qualifier l'union en question est même tout à fait caractéristique à cet égard ; elle rappelle l'aspect phallique du rayonnement solaire et pose les eaux comme des êtres femelles vis-à-vis de lui. Le mot est *phoita*, et ce mot, dans la circonstance présente, a un sens que le contexte fait suffisamment ressortir ; on ne peut, en effet, l'entendre autrement que d'une union sexuelle. De toutes manières, pour le fond comme pour la forme, il répond ici au latin *feto* pour *fœto*, d'où *fetus* et *fœtus*.

Cette image du soleil poursuivant la nuée de sa flamme amoureuse se reproduit dans une foule de mythes. Nous venons de voir le Twaschtr s'élancer, sous forme de cheval entier, sur la nymphe Saranyu. La mythologie grecque nous offre, de son côté, la scène de Posidon et de Déméter Erinnys [1], qui rappelle tout à fait celle des hymnes védiques. Le dieu est encore ici un coursier, et la nymphe qu'il recherche, c'est la nuée sillonnée d'éclairs, circonstance que figurent les serpents et les autres reptiles atta-

1. Pausanias, *Arcadie*, ch. 25. — « Les Thelpusiens surnomment Cérès Erinnys, et ils sont d'accord en cela avec Antimachos, qui a fait un poème sur l'expédition des Argiens contre Thèbes, où il dit : C'est là qu'est situé, à ce qu'on prétend, le temple de Déméter Erinnys :

Δήμητρος τόθι φασὶν
Ἐρινύος εἶναι ἕδεθλον. »

chés à sa tête, d'où ils semblent sortir [1]. Les Phigaliens l'avaient même représentée, dans la statue qu'ils lui consacrèrent au milieu de la grotte du mont Elæon [2], avec une tête et une crinière de cheval, ce qui, joint aux serpents et à sa qualification d'Erinnys, complète le rapport établi entre cette forme toute aryaque de la déesse et la cavale Saranyu des Védas. Or, comme Saranyu, en sanscrit, signifie tout à la fois *eau* et *nuée*, mais plus particulièrement la nuée humide entraînée par le vent d'orage [3], il résulte de ce rapport que Déméter Erinnys est bien la nue chargée d'eau et sillonnée d'éclairs. L'aspect femelle des nuées en général est, en outre, confirmé par là. Apollodore, en effet, dit que, au moment où elle conçut le cheval Arion, Déméter avait la forme d'une *Erinnys* [4], c'est-à-dire d'un nuage, d'après la signification précitée du sanscrit *Saranyu*.

J'ai dit en second lieu que l'idée de grotte-matrice reportée dans les hauteurs atmosphériques et placée au sein des nuages, où elle s'oppose au Gandharva céleste, comme ici-bas au Gandharva de l'antre, avait aussi concouru à faire des nuées un assemblage de nymphes. Nous ajouterons que c'est même cette donnée qui a déterminé l'autre rapport : le rôle de femmes assigné aux nuées n'est que la transformation de le grotte ou du centre terrestre conçu comme principe femelle.

Une fois établi dans la notion de principe premier, le Divin ne pouvait, avant la période d'abstraction, être saisi par les sens que comme producteur. Or, il n'y a devant les yeux d'autre producteur que la Terre; celui-là seul est apparent et saisissable. Au centre terrestre fut donc ratta-

1. Pausanias, *Arcadie*, ch. 42.
2. Pausanias, *Arcadie*, ch. 42, Κεφαλὴν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου, καὶ δρακόντων τε καὶ ἄλλων θηρίων εἰκονες προσεπεφύκεσαν τῇ κεφαλῇ.
3. Rad. *sr — aller, s'avancer*, et suffixe *anyu*.
4. Apoll. III, 6, 7.

chée l'idée de cause qui, à ce premier degré de la spéculation, devait nécessairement se déterminer sous forme concrète. La Terre devenait donc naturellement une source de divin, la mère des dieux. De là à faire du principe producteur un principe féminin et à conclure à la fécondation par le seul procédé constaté de l'union sexuelle, il n'y avait qu'un pas. La Terre, première et sans naissance, de cause productrice qu'elle était, dans un sens absolu et neutre, abstraction faite de tout autre rapport, devint dès lors productrice fécondée, ou de mère passa à l'état d'épouse ; elle fut tout à la fois la génératrice et l'amante du principe mâle. Transportée dans la grotte des eaux atmosphériques, sur le flanc de la montagne du nuage, par suite d'une substitution d'origine aryaque, elle s'y oppose au rayonnement phallique de la lumière céleste, éclair ou soleil, qui est ici encore son engendrée, comme le feu issu de la pierre l'est au sein de l'antre ou du foyer terrestre. Elle a pour époux son propre fils. C'est ce qui explique la qualification de *mâtariçvan*, donnée par les hymnes védiques à *Bhrigu*, qui est, comme éclair, le rayon amoureux ; ce mot, en effet, paraît se composer de *mâtr* et du radical *çu*, et signifier *celui qui gonfle sa mère*.

Un çloka du Rig-Véda, cité par M. d'Eckstein, est plus expressif encore :

« Le bel enfant, est-il dit de l'éclair, croît et grandit dans le sein de ses mères. Debout, il jouit de sa gloire ; obliquement penchées, ses mères se renversent en arrière... Inclinées du côté du couchant, elles servent conjointement le lion qu'elles aiment et qu'elles adorent [1]. »

M. Michel Bréal, qui a donné du mythe d'Œdipe une explication tout à fait satisfaisante, a oublié de traiter ce point important. Œdipe est bien le soleil, et la sphinx, un

1. Rig-Véda, hymne xcv, çloka, 5. — D'Eckstein, *Journal Asiatique*, août et septembre 1858.

de ces monstres de la même famille que la Gorgone, la Chimère, Echidna et ce serpent Vritra de tant d'hymnes védiques, qui retient les eaux célestes, dont le dieu solaire Indra est le libérateur. Pendant qu'elles sont captives du monstre, les nuées sont appelées *dasapatnîs*, les *femmes de l'ennemi;* délivrées, elles deviennent *dêvapatnîs*, les *femmes du dieu*. L'étymologie de la sphinx, que M. Bréal dérive du verbe σφιγγω, *enserrer*, paraît justifiée par la signification du monstre védique correspondant *Vritra*, mot qui veut dire *celui qui enveloppe;* l'un et l'autre, *enserrer* et *envelopper,* feraient allusion au nuage qui retient la pluie. Quant à l'énigme proposée, ce serait la voix divine du tonnerre, ainsi que l'appelle Pindare : ce grondement sourd passait pour un langage prophétique et paraissait aussi, ajouterons-nous nous-même, reproduire dans la grotte du ciel l'oracle énigmatique de l'antre terrestre. Enfin, la montagne sur laquelle la sphinx est assise, c'est le nuage : le même mot, en sanscrit, signifie nuage et montagne. En se précipitant du haut de son rocher et se brisant à terre, le monstre figure la nue qui éclate et se résout en pluie : la sécheresse a cessé, et la peste disparaît. Les nuées délivrées deviennent les épouses du dieu libérateur : enlevées au *Dasyu*, « l'ennemi, » terme dont la forme paraît répondre à celle du grec Laïos, elles sont, entre les mains du vainqueur, comme le prix de la victoire.

Pour avoir la raison de l'inceste de Jocaste, dans le mythe d'Œdipe, il eût fallu tenir compte du rapport que nous avons indiqué. Il est évident que la nuée délivrée n'est la mère et l'épouse du soleil qu'en conséquence de la substitution de cette même nuée à la grotte-matrice terrestre.

Un fait prouve que c'est bien ainsi qu'il faut entendre l'origine du rapport dans lequel se trouve placée la nue vis-à-vis du rayonnement lumineux, feu, éclair ou soleil.

Il est incontestable, en effet, que, avant de devenir une Érinnys, dans le sens que nous avons dit, Déméter était tout simplement la Terre ; la décomposition du mot donne, en effet, *Terre-Mère*, du dorien *da*, pour γα et γη [1], et de *mêter*.

Nous avons vu, dans le mythe de Gygès, le lac succéder à la grotte comme matrice où s'informe la lumière. L'abîme dans lequel descendit le héros paraît bien être, en effet, le lac Daskytilis de Strabon. Or, ce fut là que Gygès trouva, au doigt du cadavre renfermé dans le ventre du cheval d'airain, l'anneau figuratif du soleil. Ce lac n'était évidemment que la transformation de l'antre terrestre, remplacé, ainsi que nous venons de le voir, par les nuées du ciel, dont la dénomination symbolique de *guha* ou grotte du flanc de la montagne des nuages, dénomination si fréquente dans les Védas, demeure inintelligible, si l'on ne tient compte de cette substitution.

Dans les cultes chthoniens, l'étincelle est issue de la pierre : roche du centre terrestre, devenue ultérieurement la pierre du foyer. Dans les cultes atmosphériques, le feu est d'origine céleste, comme tous les dévas ou dieux ; il jaillit du sein des nuées, de même que l'étincelle jaillit de la pierre. Ces faits ont été suffisamment établis. Transportés dans les régions supérieures, les symboles chthoniens y déterminent des aspects tout nouveaux, analogues à ceux des rapports terrestres : partout et toujours les cultes se conciliant par des transactions réciproques ! Les dénominations restent souvent les mêmes, quand l'application en a été détournée : nous l'avons constaté pour Déméter. C'est ainsi encore que Dakscha, le fils du Twaschtr, naît d'abord de la pierre, au sein de l'abîme,

1. La terre, γῆ, γέα, γαῖα, dit Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 588, note 2, était aussi appelée δά, comme dans ces doriscines usités chez les tragiques : δᾶ, ὦ δᾶ, ἁλεῦ δᾶ, γεν δᾶ.

sous le marteau du forgeron, et qu'ensuite il se transforme en enfant issu des eaux supérieures :

« Le dieu (Twaschtr) créa une forme lumineuse suprême, en s'unissant, dans leur demeure, avec les eaux de la nuée, pendant qu'elles traversaient l'atmosphère[1]. »

Il est hors de doute que ce Dakscha, dont le védisme a élevé le symbole à la hauteur de sa manière propre d'envisager le divin, était originairement un Daktyle, par conséquent une forme chthonienne. C'est l'idée que son nom implique, et c'est aussi ce qui ressort de tout le mythe.

Dans les hymnes, le terme de Dakscha s'applique généralement à Agni ; mais c'est surtout comme dieu aux formes universelles, ouvrier producteur de ces mêmes formes, et comme maître du foyer céleste ou Daktyle de l'atmosphère, qu'il le qualifie. Dans cet état, Agni est surtout générateur. A lui se rapporte dès lors la cause première dont nous savons que l'idée appartenait dans le principe à la grotte-matrice.

Néanmoins, comme le mot est évidemment aryen, puisqu'on en retrouve les radicales, avec un sens général identique, dans toutes les branches de la famille indo-européenne ; comme, d'ailleurs, la signification en est parfaitement définie et qu'elle n'a besoin, pour s'établir, d'aucune sorte d'appui étranger, il y a lieu de conclure que le mythe de Dakscha est un composé d'éléments lexiques tout à fait propres appliqué à l'expression de rapports importés d'ailleurs.

En d'autres termes, les Aryas, tout en subissant les dogmes chthoniens, se les sont appropriés par des dénominations de leurs langues. Nous en avons vu un exemple plus haut dans le mythe de Déméter Erinnys, et cet exemple nous paraît concluant. Il est, en effet, incontesta-

1. Rig-Véda, I, hymne xcv, çloka, 8.

ble que Déméter est la Terre-Mère ; mais par sa qualification tout aryenne d'Erinnys, elle est devenue la nuée féconde. Originairement chthonienne dans l'idée, par conséquent étrangère aux conceptions primitives du Divin chez ceux de notre race, elle a été transformée extérieurement au moyen d'un terme qui, de même que pour le Dakscha, a produit l'illusion d'une origine aryenne. Mais cette physionomie nouvelle ne cache pas tellement les traits caractéristiques du type qu'on ne puisse reconnaître avec un peu d'analyse la provenance étrangère. Les naïfs chrétiens chinois du Céleste-Empire, dans leurs reproductions des dogmes de l'Église, ont beau donner au Créateur biblique les saillies frontales de leur Fou-hi, les yeux obliques, la barbe de bouc et l'abdomen arrondi qui distinguent leur race, ce Père tout puissant n'en demeure pas moins la première personne de notre Trinité.

Un fait étrange, dont le Vischnou Pourana, qui l'a entouré de détails fantastiques à sa manière, a gardé le souvenir, semble faire allusion, en effet, à une hostilité qui aurait existé d'abord entre le culte de Dakscha et celui des Aryas, et qui se serait terminé par un compromis.

Dans les temps anciens, suivant les termes mêmes du Pourana, Dakscha voulut célébrer le sacrifice d'un cheval et y invita tous les dévas ; un seul fut excepté, Mahadéva ou le grand dieu, autrement dit Çiva. Un des pontifes du culte çivaïte, le sage Dadhischa, à la vue des dieux ainsi assemblés, fut saisi d'indignation et s'écria : « Quiconque adore ce qui ne doit pas être adoré ou ne témoigne pas son respect à ce qui est digne de vénération se rend coupable d'un péché odieux. » Puis s'adressant à Dakscha, il lui dit : « Pourquoi n'as-tu pas rendu hommage à celui qui est le maître de la vie ? » — « J'ai, répondit Dakscha, déjà beaucoup de Roudras présents ici, armés de tridents... je ne reconnais pas d'autre Mahadéva. » — « L'invocation qui ne comprend

pas Isa, reprit le sage, est un acte imparfait. Comme il n'y a pas de divinité supérieure à Soukara, ce sacrifice de Dakscha n'aura point lieu. » — « J'offre, dit alors Dakscha, dans une coupe d'or cette oblation, consacrée par de nombreuses prières, comme étant toujours due à Vischnou, le dieu sans égal et le souverain maître de toutes choses. »

Sollicité par sa fille à réclamer sa part du sacrifice, Mahadéva crée une sorte de génie à mille têtes, mille yeux, mille pieds et mille mains, brandissant mille massues et mille traits, et lui donne ses ordres : « Va, lui dit-il, goûter au sacrifice de Dakscha. » Le génie, auquel le texte sanscrit donne le nom de Virabhadra, bondit aussitôt comme un lion déchaîné et s'élance sur le sacrifice. « D'épaisses ténèbres éclipsent les chariots des cieux, et du milieu de l'obscurité surgissent des formes nombreuses et terribles, qui poussent le cri de combat. Elles brisent et renversent les colonnes de l'autel, les foulent aux pieds et dansent parmi les offrandes. Courant çà et là avec la rapidité du vent, elles dispersent les instruments et les vases du sacrifice, qui brillaient comme des étoiles précipitées du ciel. Les provisions d'aliments et de boissons destinées aux dieux, les rivières de lait, les masses de beurre, de miel et de sucre, les épices aromatiques, les liqueurs célestes, tout fut dévoré, souillé ou jeté au loin par les esprits de colère. Tombant ensuite sur l'armée des dieux, ils la mirent en déroute, insultèrent aux nymphes et aux déesses, et firent cesser publiquement les cérémonies pieuses. »

Dakscha s'humilia et reconnut l'autorité du vainqueur. Les dieux, de leur côté, demandèrent grâce, et le sacrifice fut rétabli en l'honneur de Mahadéva.

Au premier abord, on pourrait croire qu'il ne s'agit ici uniquement que d'une lutte entre les adorateurs de Çiva et ceux de Vischnou, et peut-être, en effet, les rivalités des deux cultes ont-elles fourni la forme qu'a revêtue la légende dans les temps postérieurs auxquels appartiennent

Pourana; mais le Dakscha rappelle trop particulièrement l'époque védique, pour qu'il soit possible de se méprendre sur l'origine de cette tradition. D'autre part, en voyant, dès le début du récit, dans le Pourana en question, un pic du Merou figurer comme tabernacle de Mahadéva, on est bien forcé de reporter cette origine au berceau même de la famille hindoue, dont les plus lointains souvenirs s'arrêtent précisément à cette montagne. Or, si ce fut dès le principe, *dans les temps tout à fait anciens,* suivant les termes du Vischnou Pourana, avant que la famille se fût éloignée du Merou, qu'eut lieu la lutte religieuse à laquelle il est fait allusion, il faut en conclure que Dakscha était d'une autre race que celle des Aryas et entendre par le Mahadéva de la légende les *Dévas* en général, au lieu du Çiva de l'époque brahmanique.

CHAPITRE XVIII

NAZARETH ET BETHLÉEM

En rattachant à une grotte la conception et la naissance de Jésus, le christianisme n'a fait, à son insu peut-être, que continuer la tradition chthonienne.

Il n'est pas admissible que, au temps d'Auguste et lorsque Nazareth était une ville comme toutes celles de l'Orient, avec son petit commerce et son industrie, une famille exerçant une profession ait vécu à la manière des Troglodites. Cependant, c'est ce que voudrait la tradition chrétienne, évidemment influencée ici par les souvenirs du vieux culte de la Vierge-mère. Le lieu où le Sauveur aurait été conçu, d'après cette tradition, reproduit exactement la topographie mystique dont il a été tant de fois question dans le cours de cet ouvrage. C'est une grotte naturelle sur le flanc d'une montagne, avec une source sacrée dite « puits de Marie », au pied même du coteau. Elle est précédée d'un petits corps de logis formant cha-

pelle, qui n'est là que comme superposition pieuse d'une époque plus récente. Ce corps de logis aurait remplacé la maison que les anges avaient, à la fin du XIII^e^ siècle, transportée en Dalmatie d'abord, puis dans la forêt de Recanati et enfin à Lorette, où les pèlerins ne cessent d'affluer aujourd'hui encore. Dans le milieu de la grotte, de même que dans la plupart des sanctuaires de la Mère universelle, est dressée une colonne qu'on appelle la « colonne de la Vierge » et à la place de laquelle, ajoute-t-on, Marie était à genoux et en prière, la face tournée vers le midi, quand l'ange du Seigneur vint lui annoncer qu'elle concevrait du Saint-Esprit. A l'endroit où l'ange se serait tenu debout, dans la baie même qui forme l'entrée de la caverne, se trouve une autre colonne.

Un fait qui prouve bien l'origine chthonienne des traditions de Nazareth, c'est que l'annonciation de l'ange et la conception du fils de Dieu par la Vierge-mère sont rattachées tout à la fois à la grotte, aux deux colonnes et au puits de Marie. D'après une de ces traditions, en effet, le mystère de l'Incarnation s'opéra près de ce puits, où l'on voyait même autrefois, selon ce que rapporte Marino Sanuto [1], une église dédiée à l'archange Gabriel.

Le chanoine Doubdan, qui visita les saints lieux de Palestine en 1652, confirme cette seconde tradition, tout en la réfutant :

« Au pied de la montagne, dit-il, est une excellente fontaine, l'eau de laquelle tombe dans un grand réservoir qui en est tout proche. Ce réservoir est creusé sept ou huit pieds dans la terre, bien muré et cimenté, de quelque quinze pas de longueur et sept ou huit de largeur, ayant un escalier à un de ses coins pour y descendre. On l'appelle la fontaine de la Vierge, à cause qu'on tient qu'elle

1. *Liber secretorum fidelium super Terræ Sanctæ, recuperatione*, III, 7, 2 ; 4, 7.

(Marie) y allait ordinairement puiser de l'eau, comme les autres femmes, pour sa petite famille. Et même Luther, hérésiarque détestable, dit que l'ange annonça le mystère de l'Incarnation à cette reine des anges, comme elle allait un beau matin puiser de l'eau à cette fontaine, et qu'elle entendit une voix en l'air qui lui dit : « Dieu te garde, pleine de grâce ! » mais qu'elle ne put voir celui qui lui parlait, ce qui est une rêverie manifeste[1]. »

Ces récits sont tellement empreints d'énéisme chthonien, qu'il paraît difficile de ne pas y voir un reflet du symbolisme qui a également inspiré l'histoire de l'annonciation de la naissance des frères jumeaux Romulus et Rémus. La mère de ces jumeaux, une vierge aussi, est appelée par les uns Rhéa Silvia et Ilia par les autres. Ilia était fille d'Énée, et c'est en allant puiser de l'eau à une fontaine du bois sacré de Mars qu'elle reçut, dans une grotte, la violence dont une religion spiritualiste devait nécessairement faire une obombration divine : *et virtus Altissimi obumbravit eam.* Arrivée près de la source, elle vit tout à coup se dresser devant elle un loup qui l'effraya, et elle courut se réfugier dans une caverne où le dieu Mars vint la surprendre[2]. Puis ce dieu la consola en lui disant qu'elle serait mère de deux enfants divins, qui l'emporteraient sur le reste des hommes[3]. L'ange Gabriel avait de même effrayé Marie, en paraissant inopinément devant elle. La Vierge se troubla aussi, et elle ne fut rassurée, après l'obombration du Très-Haut, que lorsque l'ange lui eut annoncé qu'elle enfanterait un fils qui relèverait le trône de David et régnerait éternellement sur la maison de Jacob.

---

1. *Voyage de la Terre Sainte*, p. 521.
2. Servius, *Énéide*, I, 273 : *Hæc, ut multi dicunt, cum peteret aquas ad sacra, repentino occursu lupi turbata refugit in speluncam, in qua a Marte compressa est.*
3. Denys d'Halicarnasse, I, 17, 3.

Le récit d'Ovide est moins complet que celui de Servius, mais un trait essentiel de ce dernier s'y retrouve, la conception des frères jumeaux près de la fontaine :

« La vestale Silvia, — car, qu'est-ce qui empêche de partir de là ? — allait un matin puiser de l'eau pour les sacrifices. Arrivée par un sentier facile à la rive inclinée, elle pose l'urne d'argile qu'elle portait sur le haut de sa tête. Fatiguée, elle s'asseoit à terre, ouvre sa poitrine à tous les vents et remet de l'ordre dans sa chevelure. Là, l'ombre des saules, le chant des oiseaux et le doux murmure de l'eau l'endorment. Un sommeil caressant se glisse à la dérobée sous ses paupières appesanties, et sa main tombe languissante au-dessous de son menton. Mars la voit, et l'ayant vue, il la désire, puis il la possède ; mais grâce à sa divinité, le larcin demeure caché. Le sommeil se dissipe ; la vestale a conçu : dès cet instant, ô fondateur de la cité romaine, tu étais dans son sein ! »

Silvia Vestalis, quid enim vetat inde moveris?
Sacra lavaturas mane petebat aquas.
Ventum erat ad molli declivem tramite ripam,
Ponitur e summa fictilis urna coma.
Fessa resedit humi, ventosque accepit aperto
Pectore, turbatas restituitque comas.
Dum sedet, umbrosæ salices, volucresque canoræ
Fecerunt somnos, et leve murmur aquæ.
Blanda quies victis furtim subrepit ocellis,
Et cadit a mento languido facta manus.
Mars videt hanc, visamque cupit, potiturque cupitam,
Et sua divina furta fefellit ope.
Somnus abit ; jacet illa gravis : jam scilicet intra
Viscera, romanæ conditor urbis, eras.

A l'annonciation de l'ange Gabriel comme à celle du dieu Mars étaient donc rattachées une caverne et une fontaine. Le chanoine Doubdan tient, néanmoins, de préférence pour la grotte du flanc de la montagne, et à l'appui de son opinion, il cite saint Augustin, saint Ambroise et saint Jérôme. D'après saint Augustin, l'ange aurait

accompli son divin message dans une caverne : *missus est nuntians eum qui est in throno et in spelunca.* Saint Ambroise dit un lieu retiré à l'intérieur, *in penetralibus*, et saint Gérôme une chambre à coucher, *in cubiculo suo*, ce qui, excluant la fontaine, ne peut, au dire du pieux pèlerin, s'appliquer qu'à la grotte [1].

Nous savons ce qu'il faut entendre par la caverne comme par le puits : celui-ci n'est qu'un Belath-Beer, et la caverne, avec sa colonne phallique ou le double phalle de l'époque de transition, une matrice. Les deux traditions que nous venons de citer, loin de s'exclure, se confirment réciproquement dans le sens indiqué. Du reste, en même temps que l'on place dans l'un ou l'autre de ces endroits la scène de l'Annonciation, on n'en montre pas moins, au nord de Nazareth, la maison de saint Joseph, « où l'on tient qu'il avait sa boutique et travaillait de son métier [2]. » Pour concilier ces traditions différentes, on a imaginé une explication tout à fait à la hauteur de l'esprit de foi : le fils de Dieu aurait été conçu dans la grotte du flanc de la montagne, antérieurement au mariage de la Vierge avec Joseph, et il aurait été élevé et nourri dans la maison au nord de la ville. Les textes évangéliques nous paraissent pourtant contraires à cette interprétation. Il est dit, en effet, très expressément dans saint Luc que « l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu en une ville de Gali- « lée appelée Nazareth, à une vierge qu'un homme de la « maison de David avait épousée, et qui se nommait « Marie [3]. » Un peu plus bas, l'évangéliste ajoute que, immédiatement après l'annonciation, la même Marie « par- « tit en diligence pour les montagnes de Judée, » où elle alla visiter sa cousine Elisabeth, chez qui elle resta trois

1. Doubdan, l. c., p. 521 et 522.
2. *Id.*, *id.*, p. 519.
3. Luc, I, 26 à 56.

mois environ. Il ressort de là qu'elle devait être mariée au moment de la conception divine. Quoique moins explicite, saint Mathieu laisse aussi entendre que Marie conçut du Saint-Esprit pendant qu'elle était déjà mariée à Joseph [1].

La grotte de Nazareth suggère au chanoine Doubdan quelques réflexions qui ont ici leur à-propos :

« Toutes les fois, dit-il, que Notre-Seigneur a voulu entreprendre et commencer quelque grand mystère pour le salut des hommes, il a toujours choisi quelque grotte ou caverne. Quand il a voulu exécuter le décret éternel qu'il avait arrêté de se faire homme et commencer le mystère adorable de son incarnation, il a choisi cette grotte de Nazareth, dans laquelle était sa sainte mère, lorsqu'elle le conçut dans son sein virginal. Quand il a voulu commencer à exercer l'office de Sauveur et faire son entrée au monde, il a choisi la grotte de Bethléem, où il a voulu naître. Veut-il commencer à paraître comme un divin docteur, prêcher, enseigner, assembler des disciples et faire ses miracles ? Il se retire dans une profonde caverne pour y passer quarante jours en prières et en jeûnes, parmi les bêtes, afin de gagner les hommes qui vivaient comme des bêtes. Veut-il commencer sa charge de rédempteur, répandre son sang et donner sa vie comme un bon pasteur ? Il entre en une grotte souterraine, où il prie Dieu son père, et sue sang et eau pour le salut des hommes. Et après ces travaux, s'il veut donner quelque relâche et repos à son divin corps, il veut qu'il soit mis au tombeau dans une grotte qui fut taillée exprès dans le cœur d'un rocher, afin de terminer sa mission dans une grotte, comme il l'avait commencée. »

Il est difficile de ne pas voir dans ces choses autant de réminiscences de l'antique sainteté de la grotte comme

1. Math., I, 18.

symbole de maternité et d'initiation à toute vie, physique et morale : conception, naissance, résurrection, tout, ici encore, est rattaché à l'idée chthonienne.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que nous révoquions en doute la réalité de la naissance du Sauveur Jésus à Nazareth. Notre critique ne porte uniquement que sur des traditions tout à fait indépendantes de l'histoire dégagée du merveilleux.

Quant au sanctuaire de Bethléem, ce n'est ni une étable, ni une caverne ; c'est un ancien puits creusé dans la terre, d'une profondeur de dix pieds environ, où l'on descend par une douzaine ou une quinzaine de marches. Comme il se compose de plusieurs compartiments ou grottes intérieures, le chanoine Doubdan en fait une ancienne carrière souterraine[1]. Ce puits ne devait pas différer, avant les superpositions pieuses qu'y a entassées le christianisme, de ceux de même genre qui abondent dans le voisinage de cette petite ville et dont deux entre autres portent ici encore le nom de *puits de la Vierge*. Un de ces derniers est même tout à fait une mère ; car la terre du sol s'étant imprégnée d'une goutte de lait que laissa tomber Marie, dans un séjour qu'elle y fit, après ses couches, a conservé depuis lors la vertu d'entretenir le lait des nourrices et *d'en donner à celles qui n'en ont pas*[2].

La sainteté de la grotte ou plutôt du puits où l'on fait naître le fils de Dieu est si bien d'origine chthonienne, que saint Jérôme en fait lui-même l'aveu sans s'en douter. Ce saint, qui avait passé tant d'années de sa vie à Bethléem et qui devait mieux que personne en connaître les traditions, dit, en effet, que le Christ enfant a poussé ses vagissements dans l'antre où était pleuré l'amant de Vé-

---

1. *Relat. du voy. de Terre-Sainte,* 3e édit., p. 683.
2. Morison, *Relation historique d'un voyage nouvellement fait au mont Sinaï et à Jérusalem*, éd. de 1704, p. 476.

nus : *in specu ubi Christus quondam parvulus vagiit Veneris amasius plangebatur*[1]. Cette Vénus est l'Astarté syrienne et philistine que les Grecs identifiaient à Aphrodite et les Latins à Vénus-Uranie, et qui était, elle aussi, une vierge-mère, originairement la grande génératrice divine associée à l'adolescent Adonis. Elle avait pour sanctuaires les grottes ombreuses dans le voisinage des sources, et les fontaines souterraines elles-mêmes. Lorsque son bien-aimé eut été tué à la chasse par un sanglier qu'il avait blessé, Vénus-Astarté versa sur son beau corps autant de larmes, dit Bion[2], qu'Adonis répandit de sang. C'était ce même Adonis que les femmes de la côte phénicienne et du Liban pleuraient tous les ans dans des fêtes symboliques. Ces fêtes, connues sous le nom d'Adonia, furent célébrées dans Israël jusque sous les rois. Salomon les aurait introduites, d'après la Bible, quoiqu'il soit beaucoup plus probable qu'elles existaient avant lui ; du moins, y avait-il avant le règne exclusif de Jéhovah une vierge-mère analogue à Astarté.

Quelques rabbins ont prétendu que par Astarté il faudrait entendre Rachel, dont le nom signifie une *brebis-mère*, ce qui serait aussi, selon eux, le sens qu'aurait la première dénomination[3]. Comme Astarté ou plutôt Aschtaroth paraît contenir la signification de *vache*, il faut croire que les rabbins, en identifiant les deux noms en

---

1. Hieron. ad Paul. : Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos circiter centum octoginta, in loco Resurrectionis simulacrum Jovis, in Crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur... Bethleem nunc nostram et augustissimum orbis locum de quo Psalmista canit : *Veritas de terra orta est* lucus inumbrabat Thammuz, id est Adonidis ; et in specu ubi quondam Christus parvulus vagiit Veneris amasius plangebatur.
(*Hieronymi opera*, t. I, p. 581, éd. Migne.)

2. *Id.*, I, 64.

3. John Robinson, *A theological, biblic. and eccles. Dictionary*, au mot *Ashtaroth*.

question, ont eu en vue le sens plus général de *mère du troupeau*, qu'ils auraient étendu à l'un et à l'autre. Cette identification de Rachel et d'Astarté, dont nous connaissons les lamentations périodiques, paraît expliquer le verset 15 du chapitre XXXI de Jérémie :

« Sur la hauteur se font entendre les cris plaintifs et les lamentations de Rachel, qui pleure ses enfants et qui ne veut pas être consolée parce qu'ils ne sont plus. »

Entendues de l'épouse bien-aimée de Jacob, ces paroles n'auraient pas de motif. Rachel, en effet, n'eut point à pleurer la mort de ses enfants, qui lui survécurent tous les deux. Il est, du reste, remarquable que cette même Rachel ait eu son tombeau, un monceau de pierres, à Bethléem [1], et que ce soit à Bethléem encore que saint Mathieu applique les paroles de Jérémie. Il est vrai que l'évangéliste y voit une prophétie et que, pour lui, les lamentations de Rachel signifient les pleurs et la douleur des mères dont Hérode fit mourir les enfants. « Hérode, dit-il, voyant que les mages s'étaient moqués de lui, entra en une grande fureur, et il envoya tuer dans Bethléem et dans tout le pays d'alentour les enfants âgés de deux ans et au-dessous... On vit alors s'accomplir ce qui avait été dit par le prophète Jérémie. Un grand bruit a été entendu dans Rama, plaintes et cris lamentables. Rachel pleurant ses enfants et ne voulant point recevoir de consolation, parce qu'ils ne sont plus [2]. »

Nous ferons observer que le mot de Rama, qui signifie une *hauteur* et qui s'est dit des sanctuaires idolâtriques du genre de ceux d'Astarté, a été pris dans ce sens par Jérémie ; la Vulgate elle-même le traduit par *in excelso* et Lemaistre de Sacy par *en haut*, ce qui n'est qu'un à peu près inintelligent. Luther a parfaitement compris le texte hé-

1. *Genèse*, XXXV, 29.
2. Math., II, 16, 17, 18.

braïque ; il a dit : *Auf der Hœhe* [1]. Les traductions protestantes de la Société biblique de Londres ont eu tort de ne pas suivre cette traduction, qui est la vraie. Trompées par la fausse interprétation des LXX et celle de l'évangéliste saint Mathieu qui, en reproduisant le passage précité, a fait de Rama un nom de ville, elles n'ont pas vu la contradiction que crée dans les livres saints ce besoin de prophétie. Comment, en effet, s'il s'agit de Rama, qui est au nord de Jérusalem, l'évangéliste peut-il l'entendre en même temps de Bethléem, qui est au sud?

Avec le sens de « hauteur » et « haut-lieu », qui est celui du texte hébreu et de la Vulgate, nous avons dans Rama un véritable sanctuaire chthonien. Ce sens est, du reste, réel; le mot en question s'applique, dans maints endroits de la Bible, à des lieux dits idolâtriques. Les plaintes et la douleur de Rachel, la mère du troupeau, identifiée par les rabbins à Astarté, paraissent donc faire allusion aux lamentations des Adonia, comme le massacre des innocents, que la tradition si ingénument expliquée par saint Mathieu rattachait à Bethléem, rappelle ces sacrifices sanglants de premiers-nés, sacrifices intimement liés aux cultes dont ce même Bethléem nous semble avoir été un des plus anciens sanctuaires. Peut-être y a-t-il eu ici, dans des temps tout à fait éloignés, une de ces immolations épouvantables à la sombre divinité infernale, comme l'histoire nous en offre un exemple à Carthage, où, lors du siége de la ville par Agathocles, furent sacrifiés deux cents enfants des plus nobles familles [2].

---

1. « Sur la hauteur. »
2. Diodore de Sic., XX, 14. — Cf. Lactance, *Inst. divin.*, I, 21, où le même fait est raconté d'après Pescennius Festus.

CHAPITRE XIX

IN TRIVIIS VULGATA CORPORA

A côté de la grotte, du puits, du tumulus, un des symboles chthoniens les plus caractérisés et les plus communs fut le carrefour. Le chapitre XXXVIII de *la Genèse* est consacré, à partir du verset 13, à une histoire arrangée, qui renferme, à cet égard, de précieux enseignements; c'est celle de Thamar se prostituant à Juda, son beau-père, sur le chemin de Thamna. Tout indique qu'on a affaire ici à une de ces pratiques de culte qui se perpétuèrent longtemps encore dans des milieux nouveaux, grâce au caractère religieux de la tradition, comme les derniers témoins de l'hétaïrisme primordial.

C'est en un carrefour[1], que Thamar attend son beau-

1. בִּפְתַח עֵינַיִם אֲשֶׁר עַל־דֶּרֶךְ תִּמְנָתָה *à l'ouverture des deux voies qui* (se trouvent) *sur la route* de Thimnathah.

père. Celui-ci l'ayant aperçue, le visage voilé, la prit pour une *kedeschah* ou « prostituée sacrée », ainsi que le verset 21 le porte expressément, et lui offrit, comme il aurait fait à une de ces dévotes d'Aschera ou de Mylitta, un chevreau de son troupeau. Thamar, avant de se livrer, exigea en gage l'anneau, le bracelet et le bâton de Juda, autant d'emblèmes de la puissance masculine. Il ne saurait y avoir le moindre doute sur la nature de cette prostitution. C'est dans un carrefour qu'elle a lieu, exactement comme cela se pratiquait en Chypre pour ces sortes de dévotions à Aphrodite : *Propœtides, filiæ Amathunteæ, aspernatæ Venerem, primo in triviis vulgavêre corpora*[1].

Une des divinités originelles, mères plutôt que femmes, c'est-à-dire conçues comme enfantant d'elles-mêmes, sans le concours du mâle, divinité qui fut le type le plus ancien des dénominations ultérieures du genre des Cybèle, des Déméter, des Artémis et des Aphrodite, dont elle contenait en puissance le double aspect virginal et hétaïrique, paraît avoir eu pour sanctuaires tout à fait privilégiés les carrefours des bois. Importée en Grèce à une époque postérieure à Homère, cette divinité y fait tour à tour double emploi avec Déméter, qu'elle accompagne, un flambeau à la main, à la recherche de sa fille Persephone ; avec Artémis, dont elle reproduit, comme *kourotrophos* ou « nourricière d'enfants », le côté maternel ; avec toutes les divinités nocturnes et lunaires, auxquelles elle était associée comme nuit primordiale et lune ou reine de la nuit ; avec Aphrodite elle-même, enfin, en tant qu'habitant l'une et l'autre la grotte symbolique de Zerinthe, un emblème de divine matrice. Or, cette divinité, dont les tragiques rétablirent le sens plus général originel, en lui attribuant la souveraine puissance aux enfers, en lui restituant, par conséquent, son caractère de principe maternel chthonien,

1. (Lutatius) Meursius Cyprus, p. 25.

tel que l'avaient posé les spéculations anté-aryennes, portait en Grèce le nom d'Hécate. Ce nom, pourtant, ne paraît pas grec. On le rattache généralement à *hécatê,* ἑκάτη, qui peut signifier « *celle qui lance au loin ses traits* » et qui, dans Eschyle, est employé comme épithète, parfaitement appropriée, d'ailleurs, de l'Artémis lunaire; mais cette qualification ne saurait convenir à la véritable Hécate, qui était la nuit chaotique primordiale, le *Skotos* de Sophocle[1] ou le *Skotos agnôston* du philosophe Damascius. Hécate avait, du reste, été inconnue à Homère et étrangère à la Grèce héroïque, et les différentes assimilations qui, selon le procédé hellénique à l'égard des dieux étrangers, furent faites de cette divinité dès son importation de Thrace, prouvent que nous avons réellement affaire ici à une dénomination qui n'est pas grecque. Nous ne serions donc pas éloigné de l'apparenter, sinon étymologiquement, du moins pour le fond, avec une divinité çivaïque de l'Inde d'avant les Aryas, divinité que ceux-ci durent associer, en même temps que tout le Çivaïsme, à leur propre Panthéon et dont le caractère est entièrement chthonien. Cette déesse est Çakti, le dédoublement femelle de Çiva, qui ne fut lui-même, à l'origine, qu'une dénomination neutre du Skotos primitif. Çakti est un terme générique dont on se sert aujourd'hui encore dans le Çivaïsme pour désigner différentes formes du principe féminin, mais il s'applique plus particulièrement à Dourga, Parvatî ou Kalî, la noire compagne de Mahadéva[2]. C'est sous ce nom que celle-ci est surtout honorée chez les Tamouls et dans tout le sud de l'Inde. Son culte, comme autrefois celui d'Hécate, se célèbre la nuit, au milieu d'orgies qui rappellent les sabbats de notre moyen âge : « Dans leurs réunions nocturnes, pour la complète initiation dans le cercle restreint du

1. *Œdipe à Col.*, 42, 106.
2. P. Wurm, *Geschichte der Indischen Religion*, p. 262 et suiv.

bonheur (*çri-tchakra*), dit P. Wurm [1], une femme nue, richement parée de joyaux, représente Çakti, debout, échevelée et la langue pendante, devant ses adorateurs, qui lui débitent leurs mantras obscènes, l'enivrent, s'enivrent eux-mêmes et se livrent ensuite à la plus révoltante prostitution. Toute distinction de castes disparaît ici, pour ne se reformer qu'au grand jour. » Et cette divinité est le principe femelle par excellence, le « sein maternel de la nature », selon l'exprescion de l'auteur précité, ce qu'était précisément l'Hécate *chthonia* des tragiques grecs. De même qu'Hécate, aux époques où lui fut restitué son vrai caractère de divinité infernale et ténébreuse, elle réunit dans ses attributs tout ce que l'imagination des Aryas, adorateurs du jour, mettait en opposition avec la lumière : la mort aussi bien que la formation embryonnaire de toutes choses, et par suite toutes les laideurs physiques et morales, toutes les noires cécités qui s'attachent aux sombres idées de nuit absolue [2]. Rien n'empêche, par conséquent, d'apparenter Hécate, comme nuit originelle, avec Çakti, et de faire de cette forme l'aspect féminin du neutre originel Skotos.

Un trait des plus caractéristiques de cette parenté est encore celui-ci. Nous savons que l'Hécate des carrefours avait trois visages :

> Ora vides Hecates in tres vergentia partes
> Servet ut in ternas compita secta vias.

---

1. *Id.*, p. 264.

2. « La Nuit, dit Hésiode (v. 211 à 232), a enfanté l'horrible Fatum, la noire Parque et la Mort, elle a enfanté le Sommeil ; elle a produit la troupe des songes, sans s'unir à aucune autre divinité ; elle a fait naître Momus, la cruelle Douleur, les sévères Parques, Némésis, la Fraude et la Débauche, l'affreuse Vieillesse, l'ardente Discorde, qui a produit, à son tour, le Travail pénible, l'Oubli, la Faim, les Combats, les Meurtres, les Massacres, les Disputes, le Mensonge, l'Anarchie et l'Injustice, son habituelle compagne. »

Cela répond à l'Hécate *triprosôpos* d'Artémidore [1] et à l'Hécate « à trois têtes » d'Athénée [2]. Mais Pausanias parlant de l'Hécate *epipyrgidia,* dont une statue, due au ciseau d'Alcamène, se trouvait près du temple de la Victoire *apteros* ou « sans ailes », à l'entrée de l'Acropole, dit qu'elle avait trois formes adhérentes, ce qu'Everard Otto interprète ainsi : « *Tria Hecatæ fuisse corpora, non diversa tamen, sed ex uno trunco formata, quibus singulis suum caput a ceteris separatum* [3]. » Le mot *agalma,* dont se sert Pausanias et que nous traduisons par *forme,* ayant aussi le sens de statue, Otto a raison de conjecturer qu'il s'agit bien ici de trois corps liés à un même tronc. C'est aussi l'opinion d'Edouard Gerhard [4] et celle d'Aloys Hirt : « L'ouvrage, dit ce dernier, se composait probablement d'une colonne à laquelle étaient adossées trois statues [5]. » Du reste, en opposant la triple Hécate d'Alcamène à une autre Hécate en bois, œuvre de Myron, qui se trouvait dans un temple d'Ægine et qui n'avait, elle, qu'un visage et un seul corps, — ἕν πρόσωπον τε καὶ τὸ λοιπὸν σῶμα, — Pausanias laisse parfaitement entendre qu'il s'agissait bien de « trois statues réunies en une seule », ainsi que le porte intelligemment, d'ailleurs, la traduction de Clavier [6]. Or, dans le Çivaïsme indien, à la grande Çaktipoudja ou fête de Çakti, qui a lieu tous les ans, au printemps, dans les cryptes de certaines pagodes, et à laquelle n'assistent probablement que des initiés, les trois jeunes filles nues qui, debout sur l'autel du Linga, entourent le sacré symbole, figurant ainsi la divine mère infernale, ne nous paraissent être que la reproduction

1. 2, 37. Hec. « à trois visages ».
2. 4, 66.
3. *De diis vialibus*, I, p. 90.
4. *Archæol. Zeit.*, 1843, p. 134.
5. *Mythol. Bilderbuch*, p. 40.
6. II, ch. xxx. — T. I, p. 536.

vivante de l'Hécate aux trois corps adossés à la colonne phallique. Un conteur imaginatif, M. Jacolliot, qui voit dans la Trimourti indienne le type de la Trinité des chrétiens, sans avoir l'air de se douter que la réunion des trois grand dieux de l'Inde est le simple résultat accidentel d'un compromis entre trois religions différentes, résultat qui n'a été systématisé que fort tard et sous l'influence même du dogmatisme chrétien, pense naturellement que les trois jeunes filles debout autour du Linga figurent les trois épouses des divines personnes de la Trimourti, c'est-à-dire, selon lui et suivant son orthographe, Bahvany, Lakmy et Sakty. Nous ferons d'abord remarquer que la dénomination de Çakti, qui est générale et peut s'appliquer comme terme commun à chacun des trois côtés femelles en question, désigne plus particulièrement l'épouse de Çiva et s'entend, employée seule, du divin Kteis associé au Linga, ce qui prouve, d'abord, que la priorité, l'origine même de l'idée contenue dans cette dénomination appartient bien au Çivaïsme ; en second lieu, que Bhavani n'est qu'un des aspects de la Çakti çivaïque, avec Parvati, Durgâ, Dêvi, Umâ, Kali ; et enfin, que, dans le Brahmanisme proprement dit, les déesses jouent un rôle tout à fait secondaire et d'imitation, et que, bien qu'il se soit formé très tard une secte isolée d'adorateurs des trois divines épouses Sarasvati, Lakschmi et Durgâ, pour faire le pendant du triple culte, fort peu généralisé lui-même, de Brahma, Vischnou et Çiva, il n'existe pas d'exemple de Sarasvati, Lakschmi et Durgâ réunies en une trimourti plastique, comme on trouve leurs époux[1]. Nous nous croyons donc suffisamment autorisé à voir dans le tableau vivant des trois jeunes filles nues groupées autour du phalle, dans ces fêtes nocturnes de la Çakti çivaïque, le type même ou une reproduction de la triple Hécate d'Al-

1. P. Wurm, *Geschichte der ind. Rel.*, p. 260.

camène. De même qu'Hécate, en effet, elle trône dans les carrefours des bois, où elle s'associe au Linga : « La grossière piété des fidèles, dit M. Jacolliot, prodigue sur les routes, sur les places des villages et dans tous les carrefours des forêts ces lingams sculptés, qui sont censés présider à la fécondité de la terre. » Comme il n'est pas admissible que l'auteur cité, qui a vécu dans l'Inde et qui a vu, ait eu ici une hallucination, nous devons conclure que, dans le Çivaïsme, Çakti est bien également une Hécate *trivia*. Or, ce côté de la physionomie d'Hécate ayant déterminé en Grèce la triple forme et le triple corps dont il vient d'être question, l'analogie nous semble justifier le sens que nous attribuons au groupe *triprosopos* de la Çakti-poudja. Du reste, une des formes symboliques affectées dans le Çivaïsme, d'abord, et puis dans le Vischnouisme, par le divin kteis de la mère universelle, fut une sorte de triangle isocèle retourné, dont la singulière combinaison avec un autre triangle également isocèle donnait ce mystique exagone, aujourd'hui encore vénéré dans l'Inde comme image de l'union des deux sexes divins et qui figure très probablement aussi l'union de l'Hermès *trivius* à trois têtes avec la triple Hécate des carrefours. C'est sans doute cet exagone qui a inspiré l'idée de la philosophie dite de la « Connaissance des six points ou *sthalas* », autant de côtés combinés de façon à reproduire, sous les noms de *Lingasthalas* et *Angasthalas,* par l'union de Çiva et de Çakti, les doubles aspects de la vie du corps et de la vie de l'esprit [2]. Le fameux talisman juif appelé le « bouclier de David, » — *scutum Davidis,* — n'était autre non plus que l'exagone en question, transformé ensuite en pentagone sous l'influence d'autres dogmatismes, comme on le voit sur les coffres décrits par M. Hammer Pürg-

1. *Christna (l) et le Christ,* p. 168.
2. P. Wurm, l. c., p. 257.

stall [1], où la figure de la Mère divine est accompagnée d'emblèmes tout à la fois chthoniens et sabéiques, la coiffure crénelée, le soleil, la lune, une étoile, le pentagone et une tête de mort.

Hécate, dont le caractère de Nuit primordiale et de Mère divine universelle a été établi, était donc aussi une divinité des grands chemins et des carrefours : ses surnoms d'*enodia* (vialis) et de *trioditis* (trivia) sont tout à fait concluants à cet égard. C'était, du reste, comme *kourotrophos* ou « nourricière d'enfants », que, à Samos, elle recevait, dans les carrefours des chemins, les offrandes des femmes, qui venaient probablement y faire aussi des sacrifices analogues à ceux des *Cadeschoth* sémitiques [2]. Callimaque, en effet, par allusion à ce singulier culte, appelait Hécate εὐκολίνη, qui se disait des courtisanes aux mœurs faciles et légères [3]. Les croix qui, aujourd'hui encore, se rencontrent dans beaucoup de nos départements, aux bifurcations des chemins vicinaux, prouvent la sainteté des carrefours jusque chez nous. Le Christianisme, qui étranglait les menhirs à leur sommet, de manière à leur donner la forme de croix, comme on le voit pour ceux de la Bretagne, n'a fait, le plus souvent, que détourner à son profit les pratiques des cultes auxquels il succédait, en y substituant ses idées et ses symboles. La présence régulière d'un de ces symboles dans tels endroits donnés est donc à peu près toujours l'indice d'une pieuse substitution de ce genre. Du reste, la croix n'a pas tout à fait chassé le diable de ces mêmes carrefours ; car, dans bien des campagnes, les lutins et les fées viennent encore y prendre leurs ébats, et je me souviens que, étant en-

1. *Mém. sur deux coffres gnostiques du moyen âge*, du cabinet de M. le duc de Blacas.
2. Hérod. V, Hom. 30.
3. Etym. M. V.

fant, je ne passais jamais devant une bifurcation de routes, que la croix y fût ou non, sans me signer dévotement. Il y avait même alors, à un kilomètre de ma commune, au point de rencontre de trois chemins, une croix de pierre assez élevée, au pied de laquelle, par la plus singulière des confusions, on assurait que bien des personnes, pour être tirées d'embarras ou acquérir des richesses, s'étaient données au diable. La proposition d'une consécration pareille me fut même faite par un camarade d'école, qui me conduisit jusqu'à la croix, où nous devions réciter une formule magique ; mais arrivés à l'endroit tout à la fois sacré et maudit, nous fûmes pris d'une sorte de terreur et nous revînmes en courant sur nos pas, sans avoir osé conclure le pacte. Dans d'autres campagnes, au lieu de croix, c'est un poteau qui s'élève sur les carrefours : la nuit, les sorciers et les démons l'entouraient de lanternes et célébraient là leur sabbat. On montre même à terre un grand rond où ils dansaient, et l'on prétend que l'herbe ne peut y croître. Ce poteau, auquel a succédé, dans notre siècle prosaïque, l'indicateur des routes, rappelle la divinité sémitique Ascherah, celle-là même à qui les Cadeschoth consacraient le produit de leur commerce et qui était, elle aussi, une poutre dressée ou une pierre debout, image de l'ithyphalle. La Vulgate traduit par *simulacrum Priapi* le nom de l'idole dressée à cette Ascherah par la reine Maacha[1], et Movers a établi que le poteau ou pierre plantée, qui revient si fréquemment dans la Bible avec la dénomination en question, dont le sens est celui de *droit* ou *debout*, était bien réellement une divinité du genre de cette Artémis Orthia ou *Diana erecta*[2], qu'Oreste avait apportée de la Tauride et qui n'était qu'un symbole de

1. II, Chron., XV, 16.
2. Hérodote, IV, 87.

génération [1]. Hécate, du reste, a dû figurer aussi dans les carrefours sous cette forme, A Athènes, en effet, il y avait des Hecatæa ou colonnes symboliques d'Hécate dans beaucoup de carrefours, et, d'autre part, à Samothrace, à Imbros, à Eleusis et en Thessalie, Hécate était associée, de même que Persephone, à l'Hermès chthonien et ithyphallique des grands chemins et aussi des bifurcations de routes, où, selon le nombre des voies convergentes, cet Hermès était τριχέφαλος et τετραχέφαλος, à trois ou à quatre têtes.

C'était encore dans les carrefours que, en France, comme en beaucoup d'autres pays, avait lieu le fameux sacrifice de la poule noire. Par ce sacrifice, qui devait se faire à minuit, on se conciliait les faveurs du diable. Après avoir pratiqué un trou en terre, on y répandait le sang de la poule et puis on y couchait la victime elle-même, que l'on recouvrait avec soin. En retour de cet hommage, le diable donnait à ses dévots une autre poule noire, mais qui pondait des œufs d'or. Un banquier de la cour, mort à Paris en 1739, et qui laissa une fortune de trente-trois millions, le juif Samuel Bernard, devait, disait-on et pensait-il lui-même, cette immense fortune à une de ces poules, qu'il élevait avec un soin extrême et à la vie de laquelle il croyait la sienne attachée : le fait est qu'il mourut peu de jours après son fétiche. Cette superstition est évidemment une vague réminiscence de quelque ancienne pratique de culte chthonien : le sang répandu dans le trou creusé, l'enterrement de la poule, l'heure de minuit, le carrefour isolé, la couleur noire de la victime et son caractère de pondeuse, qui rappelle le mythe de l'œuf du monde, tout indique qu'on a affaire ici à un sacrifice à la Terre-Mère, Hécate ou tout autre dénomination de ce genre, transfor-

1. Pausanias, III, 16, 6.

mée en diable par le Christianisme. Ce qui nous le fait conjecturer, c'est que, dans d'autres endroits, on offre aujourd'hui encore à la Vierge, reine du ciel, une poule non plus noire cette fois, mais entièrement blanche, en manière, sans doute, de protestation contre le sacrifice de la poule noire aux divinités infernales. Il existe même un cantique à Marie, qui se chantait autrefois dans les églises du Midi et qui est tout à fait caractéristique à cet égard. En voici le seul couplet que je connaisse :

A vous, que d'un amour tan tendre
Per toujours m'avez enflamma,
Ouffre moun cuor sans mai attendre,
Balancez pas de l'accepta.
Un panier d'uou, Vierjo divino,
Es tout ce qu'ai pouscut saouva ;
Ai ben couru sus la gallina,
Ma l'ai pas pouscud' aganta.

Proclus cite le *coq* parmi les animaux qui étaient qualifiés de *solaires : animalia sunt solaria multa, velut leones et galli, quos ultimos ferunt timeri a leone quam plurimum et quasi coli*[1]. Cette singulière qualification nous semble avoir pour origine une opposition avec la poule, et date, par conséquent, de l'époque secondaire où le soleil fut conçu comme principe premier et la ponte de l'œuf du monde subordonnée à la fécondation par le mâle. Ce qui tend à justifier cette conjecture, c'est que les coqs qui étaient sacrifiés ou consacrés à des divinités sidérales et à des divinités célestes, au dieu Lunus à Harran, à Anubis en Égypte, à Athena-Erganê, à Mars, à Esculape, en Grèce, sans parler du Soleil et de la Lune, « de la nature desquels, dit Olympiodore, cet animal participait »[2], devaient être blancs : cette couleur, qui n'était pas indiffé-

1. De sacrificiis et magiâ, p. 280, éd. Cons., t. III.
2. Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, p. 88.

rente, ainsi que le fait remarquer Chwolsohn[1], n'a pu être préférée ici que par suite d'une nouvelle opposition avec la couleur noire de la poule qu'on immolait aux divinités infernales.

Le symbolisme des carrefours, qui remonte évidemment au chthonisme, n'a pas été encore expliqué d'une manière satisfaisante. Est-il d'origine purement tellurique ou date-t-il seulement du phallisme lunaire, c'est-à-dire de l'époque où le principe mâle, postérieur, avons-nous dit, au principe maternel, s'affirma, sans sortir encore de la nuit, dans l'énergie virile que l'on supposa longtemps à la lune? Il est certain que lorsqu'on associa Hermès à la sainteté des routes et des carrefours, en donnant à ce dieu un caractère tout phallique ou à raison même de ce caractère qu'il possédait, les carrefours et chemins devaient avoir déjà ou durent prendre alors une signification qui justifiât le rapport ainsi établi avec le phalle; c'étaient donc des organes féminins de la Terre ou de la Nuit, symbolisée ici dans Hécate, par conséquent de véritables emblèmes du kteis. L'analogie nous en fournit la preuve : les places publiques, par exemple, au milieu desquelles se dressait aussi cette forme d'Hermès, et les portes devant lesquelles il figurait également, étant de ces emblèmes, il y a lieu d'en inférer que les carrefours étaient vis-à-vis de l'Hermès phallique, dont l'arbre des fées d'une foule de nos villages a perpétué le souvenir, dans des rapports tout à fait identiques. *Matris magnæ divinæ corpus, scilicet Terra, si reducatur, ut templum ex tempore, in trivio cruribus expansis elongatum videtur, stratum ad concubitum maris.*

Que les places publiques aient été considérées comme des centres autour desquels toute la vie de la cité convergeait, des matrices même ou s'informait la vie du *démos*,

1. Même endroit.

c'est ce qui paraît incontestable. A Athènes, par exemple, au milieu de l'*Agora* et à côté du Bouleutêrion, le palais du Sénat, se trouvait le Mêtroon ou temple de la Mère divine : *Matris magnæ delubrum*[1]. En identifiant plus tard la divinité de ce sanctuaire à la Rhéa de Pessinonte, les mythographes grecs ont évidemment été séduits par les rapports qui existaient entre les deux mères, l'une et l'autre étant la personnification de la Terre ; mais malgré tout ce qui a été imaginé pour expliquer ces rapports par l'introduction du culte de la Mère phrygienne à Athènes, il est incontestable que les dêmes de l'Attique n'ont pu grouper leur nationalité autour d'une idée d'importation étrangère, et que la divinité du Mêtroon, quoique effacée dans la suite par les dieux grecs de l'Olympe, datait, au moins, sur les lieux, d'aussi loin que la cité.

Le *Barathron* ou gouffre sacré, sur lequel fut élevé le temple en question et que l'on associait à la divinité elle-même, était, dans le chthonisme, un des symboles les plus fréquents de la divine matrice, ce qui doit faire reporter à une époque anté-hellénique l'origine du sanctuaire. A Rome, quand les trois cités du Palatin, du Capitole et du Quirinal eurent été réunies en une seule, ce fut au Forum, dans un endroit où nous croyons, d'ailleurs, qu'existait déjà quelque sanctuaire chthonien, que fut établi le foyer commun ou temple de Vesta, le correspondant exact du Mêtroon hellénique. Vesta, en effet, ne fut que la superposition de l'idée aryenne de foyer à l'idée chthonienne de matrice contenue dans le Barathron ; c'est ce que prouve le phalle qui se trouvait parmi les *sacra* de son temple, et auquel les chastes vestales, dit Pline, rendaient un culte comme à un dieu[2].

Le mêtroon, ainsi que la rotonde hestienne, n'étant dans

1. Pline, XXXVI, 5, 4.
2. Pline, XXVIII, 4, 7.

la cité que la généralisation de l'idée de prytanée et de foyer domestique, il y a lieu d'inférer que l'intérieur de la maison était, lui aussi, une matrice, ce qui, d'autre part, détermine le sens attaché aux ouvertures ou portes, par où pénétraient les rayons de la lumière et devant lesquelles se dressaient les Hermès [1]. Nous verrons du reste, dans la suite, que ce caractère de matrice était bien effectivement celui de tous les sanctuaires en avant desquels se trouvaient soit des colonnes symboliques détachées, piliers ou obélisques, soit des pylones, des pierres debout, des troncs d'arbres et des arbres entiers.

Le symbolisme des carrefours ainsi déterminé, que leur caractère d'ombilic, dans le sens qu'avait ce mot par rapport au temple de Delphes, considéré par les Grecs comme le *Nombril de la Terre* [2] et qui n'était à l'origine qu'une matrice ou même un kteis, se soit formé indépendamment de leur association avec Hermès ou par suite de cette association, ce que nous tenons maintenant à établir, c'est que l'Hermès triképhalos, dont il s'agit tout particulière-

---

1. Un grand nombre de Pères de l'Église, comme Denys d'Alexandrie (*Ep. c. Paulum samosat.*), saint Ambroise (*ep.* 42 *ad Siricum papam*), Georges de Nicomédie (*or. in orac. concept. Deip.*), saint Jérôme (*ep.* 48, *n.* 21 ; I, 2, *dial. adv. Pelag.* nº 4), saint Bernard, (*De laudibus Virginis matris*), etc., comparent la Vierge Marie à la porte orientale du sanctuaire, qui ne devait s'ouvrir uniquement que pour Dieu, porte dont il est question dans Ezéchiel, XLIV, 1, 2. Un ancien hymnographe, cité par H. Hurter d'après Ballerini, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, t. XII, p. 160, s'est inspiré de ce prophète dans la strophe suivante :

> Hoc signat ædis janua non patens,
> Quam celsa vatis visio prodidit,
> Soli tremendo pervia Principi,
> Mansura nempe clausa perenniter.

Le sens mystique de la porte est, comme on le voit, suffisamment ndiqué.

2. Γῆς ὀμφαλός.. Pindare, p. 4, 4, schol., Lob. Agl., 1003, a. Umbilicus orbis terrarum, Liv., 38 ; 48, 2.

ment ici, était, par rapport à la *Dea trivia*, le rayon lunaire ithyphallique ou un dieu *Lunus*.

Constatons d'abord que, dès la seconde période du chthonisme, quand les genres s'établirent, par suite de l'opposition des sexes et de la généralisation de leur idée dans toute la création, la lune devint du genre masculin, et que ce sexe ne lui fut attribué qu'en raison d'un rapport imaginé entre elle et la terre, celle-ci passant, de la sorte, de l'état de mère *ex se ipsâ* à celui de femme ou du neutre au féminin. Le premier dieu de la seconde triade chaldéo-assyrienne, dans laquelle on semble reconnaître un degré supérieur de spéculation, une superposition des données religieuses couchites sur un fond primitif touranien, était Sin, un dieu Lunus. Cette dénomination, en effet, ainsi que le fait remarquer M. François Lenormant [1], et que cela ressort, du reste, des inscriptions publiées au tome I[er] du grand recueil de MM. Rawlinson et Norris [2], paraît avoir tenu la place d'honneur dans les adorations des plus anciens rois de la première dynastie chaldéenne de Bérose, que M. Oppert qualifie de première dynastie de l'empire sémitique [3] et fait commencer à l'an 2017 avant J.-C.

Une foule de ces rois, Orcham, Ilgi, Naram-Sin, Irsou-Sin, Amar-Sin, Nour-Hou, Sin-Saïd, Koudourmapouk, Zikar-Sin, Kourigalzou, Sin-Habal, lui avaient élevé des temples où ils étaient placés sous sa protection. C'était, de plus, le dieu archigète de leur capitale, la grande ville d'Ur, où on l'adorait tout spécialement comme « maître suprême et roi des dieux [4] ». Or, dans plusieurs des inscriptions dont il vient d'être parlé et qui le concernent,

1. *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 95.
2. *Cuneiform inscriptions of western Asia*, passim.
3. *Histoire des empires de Chaldee et d'Assyrie*, p. 13.
4. Fr. Lenormant, l. c.

notamment dans quelques-unes de Chalanné, le Kalneh hébraïque, remontant au premier roi de la série en question, Sin est qualifié de *Naçir-Irçit*, que l'on traduit par *protecteur de la Terre*, mais dont le sens rigoureux pourrait bien être ici plutôt celui du grec *philogœos*, ou tout au moins du latin *Terræ fovens :* le verbe *naçar*, du reste, dans les langues dites sémitiques, répond exactement au latin *fovere*. Mis ainsi en opposition directe avec la Terre, dont il détermine le genre, et qui, à son tour, détermine le sien, le dieu *Lunus* est donc, par rapport à elle, un mâle et fécondateur. Ce trait caractéristique, que nous croyons tout à fait originel, ressort clairement, d'ailleurs, des traditions concernant l'archigète d'une autre ville de Mésopotamie. A Harran, une des cités les plus anciennes du monde, si ancienne même, qu'un auteur arabe, Ibn-el-Kelbi, dit naïvement qu'elle fut bâtie par Noé, à sa sortie de l'arche [1], la divinité principale était aussi un dieu *Lunus* [2], le même que celui d'Ur et de Chalanné ; le nom de Sin, qui lui est donné par Eutychius [3], En-Nedim [4] et Jacques de Saroudg (Jacobus Sarugensis) [5], entre autres auteurs, et que le lexicographe syrien Bahr-Bahlûl traduit par *lune*, prouve qu'il y avait identité. Or, le divin Sin de Harran, dont le culte, d'origine couchito-sémitique, s'était superposé à un autre plus ancien, ainsi que le reconnaît M. Chwolsohn [6] et que nous l'établissons nous-même ailleurs, en démontrant, en outre, que ce premier culte était celui de la matrice divine, le dieu Sin, disons-nous, fut, dans le principe, tout à la fois lune mâle et phalle. Sur le revers de deux pièces de monnaie de cette ville datant du

1. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. I, p. 311, et t. II, p. 549.
2. Ælius Spartianus, *Caracalla*, c. 6 et 7.
3. Chwolsohn. II, 158.
4. *Id.*, II, p. 37.
5. *Id., id.*, 157.
6. *Id.* passim.

règne de Septime Sévère et dont une se trouve à la collection de la Bibliothèque nationale de Paris, le dieu *Lunus* est figuré sous la forme d'une sorte de cône renflé au milieu et surmonté du croissant au centre d'un temple tétrastyle : sur l'une de ces monnaies, le cône est uni, et sur l'autre il est strié horizontalement. De l'avis des numismates et des mythographes, le cône en question est une pierre et représente le dieu *Lunus*, dont elle est l'idole [1]. Debout au milieu d'un temple qui était originairement, ainsi que nous croyons pouvoir le démontrer, le sanctuaire d'une mère divine chthonienne, la pierre en question répondait, comme symbole, à la pierre phallique de Thespies, qui figurait l'Amour [2], à celle d'Hyette, qui était l'Hercule amoureux oriental [3], à la pierre d'Antibes, et à toutes celles enfin que l'on adorait dans beaucoup de temples de Vénus, comme en Chypre, et dans une foule de sanctuaires dédiés à une des dénominations quelconques de la Terre-Mère. Il ne saurait, d'ailleurs, y avoir le moindre doute que le cône des pièces de monnaie de Harran ne soit une pierre et que cette pierre ne figure le dieu lui-même; le même symbole se retrouve, en effet, avec le croissant et l'étoile, comme ici, sur des monnaies de l'Artémis de Pergée, une divinité tout à la fois tellurique et lunaire, et sur beaucoup d'autres encore du même genre [4]. De plus, quand le caractère phallique de la lune s'est effacé et que cette même lune, distraite de ses rapports avec la terre pour être opposée au principe actif du soleil, a passé du genre masculin au féminin, la pointe du cône s'émousse et le cône lui-même, lorsqu'une plastique impie, contre laquelle pa-

1. Pausanias, IX, 27.
2. *Id.*, IX, 23.
3. Vaillant, *Num.*, col. II, p. 51. — Zoega, *Obel.*, p. 203. — Ackermann, *Numism. Journal*, II, 218.
4. Gerhard, *Ueber das Metroon zu Athen*, Tapf., I, 2, 3, 5.

raît avoir protesté dès le commencement le génie sémitique, vient donner aux dieux la forme humaine, le cône, disons-nous, prend la figure d'une femme, avec les traits qui doivent rester ceux d'une Cybèle ou d'une Artémis. Une monnaie de Pergée, une autre de Césarée, un camée cité par Gerhard [1], représentant le passage du cône brut, parfaitement reconnaissable encore, à l'ébauche féminine en question, sont des plus caractéristiques sous ce rapport. Ce qu'il y a de bien remarquable, en outre, dans certaines de ces transformations, c'est que, en devenant une divinité femelle, le dieu *Lunus* prend, à son tour, le caractère de mère et s'identifie avec la Terre elle-même, à laquelle, comme nous le savons déjà, il s'était d'abord superposé. C'est ainsi que, sur une monnaie de la ville de Myra, le long de la côte de Lycie, cette terre classique de la gynécocratie asiatique, dont il est dit, dans un hymne de Proclus [2], qu'elle avait pour reine une Aphrodite « jeune fille », la déesse archigète, mère et lune du genre de l'Artémis d'Ephèse, était représentée sous la figure d'un cône dégrossi et façonné en forme de nourrice couverte de mamelles et flanquée des deux serpents qui, dans beaucoup de monnaies de Harran, accompagnent de même l'idole du dieu *Lunus* [3]. On sait, du reste, que la Lune était adorée comme principe mâle, ce qui implique, ainsi que nous le disions plus haut, un rapport avec le principe femelle, c'est-à-dire avec la Terre, en Phrygie, chez les Pisidiens, les Cariens et la plupart des autres populations de l'Asie Mineure [4].

Il paraît donc incontestable, d'après tout ce qui précède, que l'Hermès phallique des carrefours, mais celui-là seul,

1. *Ant. Bildwerken*, Taf., CCCVIII, 19.
2. Λυκίων βασιλῆδα Κουραφροδύτην, Proth. Hymn., 3, 1.
3. V. *Revue numism.* 1849, pl. 13, 2. Cf. Mionnet, *Descr.*, III, p. 439. — Chwolsohn, *Die Ssabier*, I, p. 401.
4. Jacobi, *Myth.*

bien entendu, était originairement, par rapport à Hécate, un dieu lunaire. Dans cette même cité de Harran, où nous venons de constater un dieu *Lunus* générateur, il y avait au sujet de la nature de cette divinité deux opinions : « Tous les savants, notamment les Harraniens, dit Ælius Spartianus [1], croient que ceux qui adorent la lune comme divinité femelle, en lui donnant un nom féminin, demeurent pour toujours soumis aux femmes, tandis que ceux qui l'adorent comme une divinité mâle et lui donnent un nom masculin commandent à ces mêmes femmes. » D'autre part, en parlant de la divinité dont l'empereur Caracalla allait visiter le sanctuaire lorsqu'il fut tué en route, le même Spartianus dit expressément que c'était le dieu Lunus, celui, par conséquent, que les auteurs syriaques et arabes appellent le « dieu Sin » de Harran [2]; mais Hérodien lui donne le nom de Séléné et a l'air d'en faire une déesse [3]. De toutes façons, il semble ressortir de ces contrastes que la divinité en question, ainsi que M. Chwolsohn [4] croit pouvoir l'inférer, était androgyne, comme l'était aussi la lune chez les Égyptiens, au témoignage de Plutarque [5] qui, du reste, n'en a pas donné la véritable raison. Or, un des côtés de cet androgynisme, d'ailleurs très mal défini dans les auteurs, est appelé du nom grec de Hermès par l'arabe En-Nedim [6], qui dit expressément qu'on sacrifiait à cette divinité le 28 de chaque mois, le lendemain du jour où avaient lieu les sacrifices à la Lune. Cette dénomination d'Hermès, qui ne date que de la domination grecque en Asie, sous les successeurs d'Alexandre, époque où, selon une remarque de Droysen [7],

1. Caracalla, c. 7.
2. Caracalla, c. 6.
3. IV, 13.
4. Die Ssabier.
5. *De Is. et Os.*, c, 43.
6. Chwolsohn, Die Ssabier, II, pp. 25 et 37
7. *Talmud*, Tract. *Babá Kamá*.

« la langue nationale disparut dans les villes en Syrie et en Mésopotamie, pour faire place à la langue des vainqueurs », cette dénomination, disons-nous, ne peut avoir été donnée à un dieu lunaire qu'en conséquence de quelque vague souvenir d'un rapport qui aurait primitivement existé entre Hermès et Hécate.

L'Hermès hellénique ne fut très certainement pas, dans le principe, un correspondant du Lunus asiatique ; s'il est arrivé, dans la suite, à prendre accidentellement cet aspect, ce n'a donc pu être qu'à raison du caractère phallique attribué, dans les transformations du chthonisme, aux rayons mêmes du jour, à la nature desquels la dénomination en question, évidemment d'origine aryenne, paraît avoir d'abord participé comme crépuscule du matin et puis comme crépuscule du soir, Διὸς ἄγγελος[1] et Ψυχαγωγός ou, ainsi que l'appelle Eschyle, κήρυξ μέγιστος των ἄνω τε καὶ κάτω[2]. En Grèce, où il passait pour un dieu pélasgique né dans une grotte du mont Cyllène, dans l'Arcadie, ce dieu s'était formé, tel que sa légende si variée le représente, d'une association de mythes de provenance diverse, où la priorité semble avoir appartenu, sous une dénomination que nous ne connaissons point et qui n'était peut-être pas bien arrêtée encore, au côté chthonien et phallique, ainsi que Jacobi semble le reconnaître, quand il dit que, « au commencement, il était du nombre de ces divinités qui, aux yeux des anciens Pélasges ou des Arcadiens, symbolisaient l'énergie active de la nature et spécialement de la terre. » En le reliant avec le caractère d'ithyphalle aux Cabires de Samothrace, d'où les Pélasges l'auraient apporté d'abord dans l'Attique, Hérodote donne parfaitement à entendre, du reste, que le côté chthonien, qui formait le trait principal de la physionomie de ces mêmes Cabires, était bien

1. *Hymn. Hom.*, IV, *in Cererem*.
2. Choeph., 165.
3. Mythol. W.

ici encore effectivement premier [1]. C'est ce côté archaïque associé plus tard à la dénomination purement aryaque d'Hermès qui aura produit, par opposition à la Terre fécondée d'une époque de transition, l'aspect en question de rayon ithyphallique, mais plus particulièrement de rayon lunaire, le mâle ayant été posé d'abord comme fécondateur de la nuit et conséquemment rayon ithyphallique nocturne. Le mythe d'Autolykos, du moins dans un de ses traits, ne serait-il pas, en Grèce, un reste de souvenir à cet égard ? Autolykos était fils d'Hermès, c'est-à-dire Hermès lui-même considéré sous un autre point de vue, selon un procédé d'imagination très commun, qui faisait souvent des divers aspects du même dieu autant de personnes distinctes, et ainsi que Preller croit pouvoir aussi le conjecturer [2]. Or, si l'on peut entendre du crépuscule du matin et de celui du soir ce qu'Ovide [3] et Hygin [4] disent de lui quand ils le représentent comme un ingénieux larron pouvant changer le blanc en noir et le noir en blanc, ce qu'Albricius dit d'ailleurs de Mercure lui-même [5], il ne serait peut-être pas facile d'entendre aussi de ce même crépuscule le pouvoir qu'avait encore Autolykos, d'après Hygin, de rendre cornu ce qui ne l'était point et d'écorner ce qui était cornu : *in cornutum ex mutilo, in mutilum ex cornuto* [6]. Il ne peut guère s'agir, dans ce dernier trait, que des phases de la lune, dont le bœuf ou la vache, suivant le genre attribué à l'astre de la nuit, était, en Orient, un des symboles, à cause de ses cornes. Il y a donc là, ce nous semble, un souvenir de l'assimilation à laquelle nous faisions allusion plus haut d'Hermès au rayon lunaire ithyphallique.

1. Hérod., II, 51.
2. Griech. Mythol., I, 305.
3. Métam., II, 313.
4. F. 201.
5. De Deorum imaginibus, 6.
6. Hyg., id.

CHAPITRE XX

ESAU ET JACOB

Pour épuiser tout l'enseignement qui ressort du chapitre XXXVIII de la *Genèse*, après avoir conclu de ce qui précède que Thamar était bien effectivement une Kedeschah ou « prostituée sacrée », nous devons établir que l'offrande du chevreau et le gage de l'anneau, du bracelet et du bâton de Juda, sont autant de traits qui donnent à l'acte du patriarche juif le caractère d'un véritable sacrifice au sein divin de la Terre-Mère, ouvert à tous les germes, Aschera ou Mylitta. Par l'offrande du chevreau, comme par l'engagement de son anneau, de son bracelet et de son bâton, tous emblèmes de la puissance virile, le mâle voulait, croyons-nous, rendre l'idée d'immolation qu'impliquait l'acte par lequel, en déposant dans le sein de la femme le germe de vie qui était en lui, il paraissait abdiquer sa virilité. Dans les sabbats du moyen âge, c'était sur le corps même de la sorcière, par un reste de souvenir

de quelque rite orgiaque, que le « faux prestre, la teste en bas et les pieds contremont, célébrait un semblant de messe, y faisant paraître une hostie faicte de quelque puante matière noire et enfumée, où le diable était peint en bouc [1] », image impure, obscène, mais, eu égard à l'origine du symbole, plus rigoureusement orthodoxe peut-être qu'aucune autre, du merveilleux sacrifice où le sang versé devient, dans le corps de la femme, comme sur l'autel où s'opère la transubstantiation, un inépuisable germe de vie.

L'offrande du chevreau, un simple diminutif du bouc, offrande plus à la portée des besoins de chaque jour et, par conséquent, plus facile aux particuliers que celle de l'animal dont il fallait attendre la croissance, est ici tout à fait caractéristique. Le bouc, — nécessairement aussi le chevreau, — était, au témoignage de Tacite [2], une des victimes qu'affectionnait de préférence la Vénus de Paphos, une Aschera ou Mylitta, originaire, comme on sait, de la Syrie. Sans insister sur le symbolisme de la chèvre, qui, par opposition à son mâle, et, conséquemment, par simple analogie, passait pour un emblème de fécondité maternelle [3], ainsi que le prouve sa consécration à Aphrodite, à Artémis, à Héra Ægophagos en Grèce, à Juno Caprotina en Italie, toutes divinités protectrices de génération, nous sommes suffisamment autorisé par des motifs plus directs à dire qu'ici, abstraction faite de la femelle, le mâle en question était un des symboles les plus anciens de la virilité divine dans le phallisme oriental. Ce ne peut être, en effet, qu'au Bacchus Orthos, à celui dont les deux phalles debout dans le vestibule du temple de la déesse Syrienne, à Hiérapolis [4], étaient comme les représentants,

1. De Lancre, tableau de l'*Inconstance des Démons*, passim.
2. *Hist.*, II, 3.
3. Hartung, l. c., p. 67.
4. Lucien, *De Dea Syr.*, 16.

que fait allusion Apollodore [1], quand il parle de Bacchus changé en bouc par Jupiter. C'est aussi ce même Bacchus phallique que les Métapontins adoraient sous la forme d'un jeune bouc [2]; et dans les anciennes fêtes de ce dieu, rappelées par Pindare [3], le bouc chargé du panier de figues et le phalle, qui figuraient à la procession, confirment l'identité de signification de ce double symbole. Aux sabbats du moyen âge, qui, tout en étant peut-être pour beaucoup une simple occasion de grossière débauche, n'en continuaient pas moins, sous les dehors d'une protestation contre le christianisme officiel et en quelque sorte patricien de l'époque, les traditions des vieux cultes plébéiens; dans ces sabbats nocturnes, où la promiscuité, par l'appât de jouissances libres et de possessions certaines, qu'il n'y avait pas à contester et qui ne coûtaient aucun effort, attirait de préférence les gueux qui ne possédaient rien en propre et ceux dont les droits étaient à la merci de toutes les violences de ces temps tristes et durs, sans parler des mystiques, des faibles, des lâches, des curieux et des dépravés, le maître qu'on adorait, une sorte d'Antéchrist, le Diable, par conséquent, pour les pieux inquisiteurs de sorcellerie, était généralement « représenté en bouc puant et barbu, la plus horrible et orde figure d'entre tous les animaux », ainsi que s'exprime Delancre [4]. Que ce bouc fût un Bacchus « Orthos », du genre de celui dont nous parlions plus haut, c'est ce qui ne saurait faire le moindre doute; il est dit, en effet, dans une des dépositions citées par Delancre, qu'« il ne paraissait jamais au sabbat, dans quelque action que ce fût, *nisi membro patente* [5] », et, dans une autre déposition, « que cet

1. Bibl. III, 4, 3.
2. Étienne de Byzance.
3. Ακρωρεια.
4. *Tableau de l'Inconstance des Démons*, pp. 119 et suiv.
5. *Id.*, p. 223.

organe était entortillé et sinueux en forme de serpent », ce qui rappelle d'une manière frappante ces satyres des fêtes orgiaques, *arrigentes et hirco naturâ similes*[1], dont le Museo Borbonico de Naples conserve plusieurs images. Du reste, il n'est peut-être pas trop téméraire de rattacher le nom même de Sabbat à celui de Sabos et Sabazios, qui, après avoir désigné une divinité phrygienne dont les mystères étaient intimement liés à ceux de la Mère des dieux, fut ensuite appliqué au Bacchus phallique, invoqué dans les orgies au cri d'*Evoï Saboï*. Une concordance, qu'il n'est pas possible de croire fortuite, nous induit à le conjecturer. Dans les mystères de Sabazios, un serpent d'or, symbole d'adoption et d'une nouvelle naissance, était passé autour de la taille des initiés, ce qui avait valu au dieu le surnom de διὰ κόλπου Θεός[2]. Or, dans plusieurs sabbats, le serpent roulé autour de la taille était une ceinture assez ordinaire des femmes et des filles. La plupart des démonographes sont aussi de l'avis que nous émettons. « Bacchus, dit Leloyer, était le maître guide-danse, le dieu des sorciers et des sorcières ; c'était leur chevreau, leur bouc cornu, le prince des bouquins, satyres et silènes[3]. »

Le caractère de fécondateur, dans le symbolisme du bouc, paraît s'être établi dès la plus haute antiquité. On connaît le bouc de Mendès, et l'on sait, par ce qu'en disent Hérodote[4], Strabon[5], Plutarque[6], Clément d'Alexandrie[7], le rôle priapique qu'il jouait en Egypte. C'était, dans le

---

1. ...ἐντεταμένους καὶ τῇ τοῦ τράγου φύσει παραπλησίους, Diod.
2. Clem. Pr., p. 14. Cf. Arnobe, 5, 21 : *aureus coluber in sinum dimittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis.*
3. *Discours des spectres*, liv. VII, c. 3, et liv. VIII, c. 5.
4. 2, 46.
5. P. 802.
6. *Gryllus*, p. 989.
7. Protr., p. 9.

nome mendésien, par rapport à quelque déesse-mère *Caprotina*, un dieu essentiellement mâle, comme Amoun l'était à Thèbes sous la forme du bélier. Conrad Schwenck[1] conjecture que le nom de Thmuis, donné au bouc de Mendès par saint Jérôme[2] et qui était plutôt celui de la ville, n'est que le mot égyptien *Mou* précédé de l'article féminin *T*[3], de sorte que l'on aurait, dans T-mou, qui signifie *la mère*, exactement la même chose que dans Mou-t, dont la signification est identique et qui était, à Thèbes, le nom de la mère et épouse du dieu-bélier Amoun : en copte, du moins, l'article féminin précède le substantif, qu'il suit, au contraire, dans l'écriture hiéroglyphique des monuments[4].

Le second livre des *Rois* donne le nom d'Aschima au dieu de la ville de Hamath, et le texte samaritain du Pentateuque substitue ce mot, dans le livre du Lévitique[5], à celui de Seïrim que porte l'hébreu et qui désignait de véritables satyres[6]. Aschima était donc aussi un bouc, ainsi que, du reste, le dit expressément le Talmud[7], de sorte que c'est bien d'un Bacchus phallique qu'il s'agit dans ce premier verset du texte samaritain de la *Genèse* : « Au commencement Aschima créa le Ciel et la Terre. » Nous verrons ultérieurement que Jéhovah lui-même débuta par cette forme. Le culte du bouc avait été, du reste, antérieurement au Jéhovisme exclusif, un culte très répandu parmi les Israélites. Jéroboam, après avoir chassé

---

1. *Die Mythol. der Ægypter*, p. 71.
2. *Sur Isaïe*, 46.
3. Dans le dialecte memphitique du copte, *th* devant *m*.
4. Bunsen, *Ægypten's Stelle in der Weltgeschichte*, t. 5, p. 51. — En égyptien, l'article féminin devait aussi, comme l'article masculin, précéder le substantif.
5. C. 17, v. 30.
6. Isaïe. 34, 14 ; 13, 21.
7. *Sanhedrin*, 63, c. 2.

de son petit État les prêtres Jéhovites, enfants de Lévi, constitua un nouveau sacerdoce, et ce fut au service de ce même bouc qu'il l'affecta[1]. Lorsque, plus tard, le Lévitique, dont la rédaction est évidemment postérieure à l'époque de Jéroboam, fait interdire par la voix de Moïse la « continuation » des sacrifices aux satyres ou boucs, « après lesquels paillardent les Beni-Israel[2] », il laisse parfaitement entendre que le culte en question n'était point une nouveauté particulière aux dix tribus du nord ou même un trait chananéen, et que le schisme ne fut que le résultat d'une résistance depuis longtemps provoquée par l'exclusivisme religieux de la tribu sacerdotale de Lévi. En obligeant, du reste, sous peine de mort, à présenter désormais aux prêtres les victimes à immoler, « afin qu'elles fussent offertes à Jéhovah devant la porte du tabernacle, au lieu de les égorger en rase campagne », où avaient précisément lieu les offrandes aux Seïrim, le législateur a eu très certainement en vue de prévenir dans le pays même ces derniers sacrifices, qui n'étaient donc pas ceux d'un culte étranger parmi les Hébreux.

Le nom de Seïr, qui est celui que le même Lévitique donne au bouc émissaire[3] et qui, par conséquent, a bien réellement la signification de bouc, est aussi le nom du premier patriarche qui habita le pays d'Edom, où s'établit Esaü, et le premier nom de ce pays lui-même. Or, nous croyons qu'Esaü et Seïr, qui ne sont guère que des dénominations religieuses et géographiques, forment une seule et même individualité. Le chapitre XXXVI de la *Genèse* dit bien qu'Esaü se sépara de son frère Jacob, parce que, « étant très riches l'un et l'autre, *la terre où ils demeuraient* ne pouvait les contenir tous les deux, à cause de la

1. II, Chron., XI, 15.
2. Lévit., XVII, 7.
3. C. XVI.

multitude de leurs troupeaux », et que, « après avoir, en conséquence, pris ses femmes, ses fils, ses filles, toutes les personnes de sa maison, ses biens, ses bestiaux et *tout ce qu'il possédait dans la terre de Chanaan*, il se retira dans un autre pays et habita sur la montagne de Seïr »; mais le chapitre XXXII dit expressément, de son côté, que, pendant qu'il était en route, venant de Mésopotamie, Jacob envoya des gens devant lui pour donner avis de son approche à son frère Esaü « en la terre de Seïr, au pays d'Edom », ce qui, impliquant une contradiction flagrante et ne permettant pas d'accepter la distinction que paraît établir la *Genèse*, laisse intacts les motifs que nous avons d'ailleurs de croire à l'identité des deux dénominations de Seïr et Esaü.

Le mot *seïr*[1], en effet, qui signifie *bouc*, comme nous venons de le constater, est le même que *sear*[2], qui veut dire *poilu*, et qui est précisément le terme dont se sert la Bible pour qualifier le frère aîné de Jacob. Ésaü, « roux et velu comme une peau[3] », était donc un vrai *seïr* ou bouc, et comme tel il était phalle au même titre qu'Aschima. A une époque de transition, quand le double principe mâle et femelle, par suite de la prédominance exclusive du mâle, eut fait place à l'hermaphrodisme et au double phalle et que le culte du dieu héthéen Seth, avec son aspect sidéral et astronomique, se fut associé au culte de ce phalle ainsi doublé, on eut, au lieu de l'obélisque ou du simple Hermès *propylæos*[4] originel, les deux Priapes dressés par Bacchus dans le vestibule du temple d'Hiérapolis[5] et les deux en-

---

1. שׂעיר

2. שְׂעַר

3. *Gen.*, XXV, 25.
4. « Debout devant les portes. »
5. Lucien, *De Dea Syr.*, 16.

core qui, sur le revers des monnaies de Paphos, flanquent l'image du temple d'Aphrodite [1]. Or, Ésaü et Israël, abstraction faite de l'assimilation qui s'effectua plus tard des patriarches hébreux et des traditions les concernant avec les dieux et les mythes des origines les plus reculées de la race, répondaient à ce double phalle, dont ils avaient les deux aspects, phallique et sidéral. Nous ne toucherons pas à ce dernier côté, qui est, du reste, secondaire. Si Ésaü et Israël ont bien été chez les Phéniciens les planètes Mars et Saturne, ainsi que Movers le dit et qu'il le démontre [2], ce n'a pu être que par suite d'une déviation du symbolisme primitif. On comprend, en effet, avec le dédoublement du phalle, la division du fœtus en deux jumeaux dans le sein maternel, mais on ne comprendrait rien à la fraternité établie entre les deux planètes en question, si l'on refusait de tenir compte du point de vue qui a précédé.

L'existence d'Ésaü et d'Israël comme frères jumeaux, dans les traditions phéniciennes, avec le sens de phalles, qui détermine par conséquent celui qu'il faut réellement attacher au symbolisme du *seïr* ou bouc, est facile à établir. Philon de Byblos, dans son exposé de la cosmogonie de Sanchoniaton, cite parmi les enfants issus de Kasion, de Libanon, d'Anti-Libanon et de Thabry (Thabor), — autant de montagnes de la Syrie, — les deux frères jumeaux Semenroumos et Usoos. Le premier de ces noms, que Philon explique en grec par *Hypsouranios* ou *Très-Haut dans le ciel*, paraît avoir alterné, pour désigner la même individualité ou le même symbole, avec celui d'Israël. L'au-

---

1. Münter, *Der Tempel der himmlischen Goettin zu Paphos*, Tab., II, 1 à 10.
2. *Die Religion und die Gottheiten der Phœnizier*, p. 395 et suiv.

teur cité dit expressément, dans son traité sur les Juifs [1], qu'Israël était aussi, chez les Phéniciens, le nom d'Hypsouranios ou Saturne. Quant au nom d'Usoos, ou plutôt Usoü, en écartant la terminaison grecque, il est le même qu'Ésaü en hébreu, dont il ne diffère que par un point-voyelle : עֵשָׂו au lieu de עֵשָׂו. Du reste, de même que l'Ésaü de la Bible, l'Usoü phénicien était aussi « poilu comme une peau » ; le texte grec de Philon porte, en effet, qu'il se vêtait des peaux d'animaux tués par lui à la chasse. Or, ces deux frères, qui sont bien le type des deux jumeaux enfants de Rebecca, figuraient incontestablement en Phénicie les deux colonnes originellement phalliques dont il a été question plus haut. Il est dit, d'abord, qu' « ils bénéficiaient de la prostitution de *leurs mères*, — ou plutôt *des mères* en général, — car les femmes d'alors se livraient sans honte au premier qu'elles rencontraient », ce qui ne peut s'entendre évidemment que des kedeschoth ou prostituées sacrées. En second lieu, le même Philon attribue à Usoos l'érection de deux colonnes, « devant lesquelles il se prosternait et versait le sang des animaux qu'il avait pris. » Mais ce n'était pas seulement à Usoos que les colonnes étaient consacrées : « Quand les deux frères furent morts, ajoute notre auteur, on leur consacra des bâtons ou pieux, on adora les colonnes et on célébra tous les ans une fête en leur honneur. » On a vu dans un chapitre précédent que le pieu partagé en deux, que Moïse jeta dans le puits de Marah pour en adoucir les eaux, était le double phalle, et d'autre part nous savons déjà que les colonnes sont le symbole phallique le plus fréquent, d'où il y a nécessairement lieu de conclure que les deux frères jumeaux, à qui l'on consacrait des pieux et des colonnes et qui, honorés par des fêtes annuelles, étaient bien

1. Chap. IV, dans Eusèbe : Κρόνος ὁν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορευουσι.

réellement des dieux, ne peuvent avoir ici qu'une valeur symbolique, et que le symbole est bien celui des deux phalles du pronaos de la déesse syrienne.

Hérodote raconte qu'il visita à Tyr un temple d'Hercule « où se trouvaient dressées deux colonnes, l'une d'or affiné, l'autre de jaspe vert, qui jetait un vif éclat pendant la nuit[1]. » Comme il cite un second temple du même dieu, dans cette ville encore, on a présumé avec raison que Melkarth et Baalsamim, à qui ces deux sanctuaires étaient dédiés, celui de Melkarth à Palætyr, sur la terre ferme, et celui de Baalsamim dans la ville insulaire, étaient au fond une seule et même idée. Cette identité ressort, d'ailleurs, d'un fait historique. Alexandre, étant arrivé devant l'île de Tyr, fit demander qu'on le laissât entrer dans la ville, où il désirait accomplir un vœu au temple d'Hercule. On répondit à ses ambassadeurs que ce temple était à Palætyr, sur le continent, où le roi pouvait exécuter son vœu sans avoir besoin de pénétrer dans la place forte avancée. Alexandre prit cette réponse pour une façon d'éluder sa demande. Il assiégea la place, s'en empara, et après la conquête ordonna, dit Arrien, un grand sacrifice au temple d'Hercule, dans la ville insulaire[2]. Le nom de Melkarth, qui signifie *le roi de la ville*[3] et répond dans tout le sémitisme au grec πολιουχος ou αρχιγετης, n'était donc, au moins dans l'origine, qu'un simple qualificatif de Baalsamim. Or, ce dernier, appelé aussi Baal-Ram[4], ce qu'Hesychius traduit par Ραμὰς ὁ ὕψιστος Θεὸς ou *Dieu Très-Haut*, ne diffère pas du Semenroum de Sanchoniaton, que Philon qualifie d'Hypsouranios ou Très-Haut également, et qu'il associe, comme nous venons de le voir, à Israël. Les deux

1. II, 44.
2. Quinte-Curce, IV, 2. — Arrien, II, 24.
3. מלקרת pour מולך קרת
4. בעל רם Numid. VIII, l. c., p. 453.

colonnes d'or affiné et de jaspe vert, qu'Hérodote vit dans ce qu'il appelle le temple d'Hercule, à Tyr, et qui était le sanctuaire même de ce Baalsamim ou Semenroum, sont donc évidemment, ainsi que Movers le conjecture [1], les deux colonnes symboliques d'Israël et d'Usoü, dédiées, d'après le texte de Philon et suivant une glose de l'époque sabéïque, la première à l'air et l'autre au feu. Elles rappellent, dans ce dernier état, la colonne qui guida les Hébreux à leur sortie d'Égypte, et qui était de feu pendant la nuit et d'air pendant le jour [2], colonne qui n'avait de commun que le côté extérieur avec le signal imité des Perses, qu'Alexandre faisait dresser devant la tente du général : *ignis noctu, fumus interdiu* [3]. Il est dit, en effet, dans le livre des *Nombres* [4] que c'était Jéhovah lui-même qui se manifestait ainsi à son peuple et « marchait dans la colonne de nuée et de feu ». Isaïe, de son côté, fait évidemment allusion aux divines colonnes de feu et d'air du récit de Philon, dans le passage suivant :

« Jéhovah établira au-dessus de toute demeure sur la montagne de Sion un nuage et fumée pendant le jour et un feu éclatant qui brûle la nuit, pour protéger tout ce qui est noble [5]. »

Il ressort de tout cela que la double colonne sothiaque, la colonne d'or et de jaspe du temple de l'Hercule tyrien, la colonne d'air et de feu du texte de Philon, la colonne de nuée et de fumée de la Bible, tout autant d'images du dédoublement du phalle unique originel, remontent à une époque où, le feu ayant été posé comme principe de vie, le régénérateur igné, issu lui-même de l'idée plus générale

1. *Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phœnizier*, p. 393 et suiv.
2. Exode, XIII, 21 et 22.
3. Q.-Curce, V, 2.
4. XIV, 14.
5. Is., IV, 5.

de simple fécondateur, bouc, bélier ou taureau, devint le soleil du jour et le soleil de la nuit. Ce second aspect ne paraît pas étranger au mythe des deux jumeaux ennemis, dont l'un tient l'autre au talon, dans le ventre même de la mère, et qui se succèdent comme le jour à la nuit ou la nuit au jour, avec compétition du droit d'aînesse. On peut remarquer que Jacob, — יעקב, « celui qui marche sur les talons ou les traces d'un autre, » [1] — ne lâche le singulier personnage avec lequel il a lutté pendant la nuit sur le bord du Jaboq, qu' « au moment où l'aurore commence à paraître, » et que c'est à ce moment là qu'il prend le nom d'Israël, dont le sens véritable n'est point *vainqueur de Dieu*, mais *Dieu vainqueur :* ישראל *vicit Deus*, au lieu de *vicit Deum*. Le savant abbé Movers, après avoir rappelé l'Israël phénicien, l'identifie à Hercule-Sandan, le soleil du jour dans tout l'Orient couchito-sémitique, et il dérive le nom d'Hercule, qui n'a, du reste, aucun correspondant lexique dans l'aryanisme, d'un composé phénicien Ar-Khal, ארכל, dont le sens serait celui de *Lumière triomphante*. Cet Archal, il le retrouve ensuite comme une des épithètes du dieu combattant par excellence, dans Archaleus, qu'un fragment de l'histoire phénicienne de Claudius Julius, conservé par l'Étymologicon Magnum, donne pour fondateur-archigète de Cadix, pour celui-là même, par conséquent, qui dressa les colonnes dites d'Hercule [2]. Dans le tissu un peu enchevêtré qui compose le mythe herculéen, il y a deux fils qui ne se quittent point : l'amour et la lutte. L'amant d'Omphale, le nombril ou kteis, est un dieu phallique ; le brillant vainqueur des sombres forces typhoniennes est une divinité solaire.

---

1. Ce sens est précisé par l'arabe عقب.
2. *Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phœnizier*, p. 428 et suiv.

CHAPITRE XXI

L'ŒUF DU MONDE

La poule noire chthonienne, dont il a été question au chapitre IX, nous mène naturellement à l'Œuf du monde.

L'assimilation de la Mère divine universelle à une pondeuse ailée est un des traits les plus anciens du chthonisme spéculatif. Le mythe de l'Œuf du monde se retrouve dans la plupart des cosmogonies religieuses de l'antiquité, depuis l'Inde jusqu'en Gaule; mais tandis que les unes, notamment les cosmogonies de l'époque secondaire où le principe mâle avait accaparé toute l'énergie divine, écartent la pondeuse et font de l'œuf une simple coquille déposée dans le sein des eaux primordiales par le Svayambhû, — l' « Être *ex se ipso* », — qui s'y incarne et d'où il sort ensuite comme Brahmâ et comme père de tous les mondes [1], les autres cosmogonies, celles qui, bien que modifiées par la

1. Manou, I, 5. Muir, *Sanscrit Texts*, IV, p. 27.

prépondérance croissante du virilisme, ont conservé, dans un milieu moins dégagé de l'influence chthonienne, des traces plus marquées d'archaïsme, ne connaissent pas cette priorité abstractive et subordonnent l'œuf à la ponte. Dans Bérose, par exemple, c'est une femme, Omoroka, qui a produit ou contient en puissance les germes encore informes de toutes choses, et cette femme, que l'on ne saurait distinguer de la Mylitta babylonienne dont parle Hérodote [1], était une vraie pondeuse. D'après sir H. Rawlinson [2], il ne faudrait voir dans *Omoroka* que l'*Um-Uruk* [3] ou Mère de la ville d'Uruk, nom que le savant assyriologue a lu sur l'inscription de Nabu-Kudurri-usur dite du Baril de Pilipps. Mais, quoique cette qualification paraisse, au premier abord, restreindre singulièrement le caractère de cette divinité, nul doute qu'il ne faille l'entendre ici d'une manière générale et tenir Omoroka pour une mère primordiale et universelle. La ville d'Erech, en effet, était un centre sacerdotal de la plus haute antiquité, le centre même où paraît s'être développée la spéculation cosmogonique dont Bérose a retracé les principaux traits. Erech avait, de plus, un caractère spécial qui ne semble pas devoir laisser planer d'équivoque sur le sens qu'il convient d'attacher aux traditions la concernant; assimilée à la nuit chaotique et infernale originelle, d'où tout est sorti et dans laquelle tout rentre, pour s'informer à nouveau, cette ville était la grande nécropole de toute la Chaldée [4]. Aussi la divine Mère de cette cité, l'Um-Uruk de Rawlinson et l'Omoroka de Bérose, est-elle considérée avec raison par les assyriologues comme le sein

1. I, 131 et 199.
2. Traduction anglaise d'Hérodote, de George Rawlinson.
3. L'Erech de la Bible, l'Orchoé des Grecs, la Warkah d'aujourd'hui.
4. Loftus, *Travels in Chaldœa and Susiana*, p. 162 et suiv. — H. Rawlinson.

maternel de la Terre, nuit intérieure où sont contenus et se fécondent tous les germes. Dans une inscription traduite par M. Oppert, et qui rappelle la construction et la dédicace d'un temple à cette divinité par le roi Orcham, le premier de la plus ancienne dynastie sémitique, elle est positivement appelée, du reste, *Belit Thahwath*[1] ou Dame Thahwath, ce qui répond au *Tahouh* ou Chaos originel de la *Genèse*, personnifié au féminin par l'adjonction du suffixe th (ת) déterminatif de ce genre. Voici la traduction de cette inscription, telle que M. Oppert la donne dans son *Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie :*

« A la déesse Mylitta, sa souveraine, Orcham, le puis-
« sant pasteur, roi de Chalanné, roi des Soumirs et des
« Accades, a construit ce temple. »

Comme on le voit, le savant assyriologue ne fait aucune difficulté d'assimiler la Belit-Thahwath d'Erech à la Mylitta de Babylone, la déesse même en l'honneur de laquelle se pratiquaient les prostitutions sacrées. Or, ce nom de Mylitta, donné par les Grecs à la Vénus babylonienne, n'est que le mot sémitique Moledtha, dont le sens de « pondeuse » ne paraît pas douteux. Comme participe de la forme causative du verbe *yalad* ou *valad*, « enfanter » et « pondre », il signifie « celle qui fait naître ou qui couve[2] ». Aussi, sur les cylindres, cette Belit-Thahwath ou Mylitta est-elle figurée avec des ailes éployées[3]. Plus tard, à mesure que la spéculation se développe, par suite de la prédominance du principe mâle, elle n'est plus que l'œuf du monde, simple matière cosmique, que Bel partagea en deux pour en former le Ciel et la Terre.

---

1. בעלת תהות
2. Dans le sens de « pondre » et « couver », Isaïe, XVII, 11.
3. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIV, n° 8.

C'est peut-être cette transformation qui explique la singulière figure des orbes ailés que l'on rencontre sur le linteau de tant de portes, mais plus particulièrement dans les temples d'Égypte, la porte étant, d'ailleurs, elle-même, comme on l'a vu au chapitre précédent, un symbole de chthonisme. Sur les bords du Nil, l'orbe ailé est bien l'orbe du monde ; les deux urées qui le flanquent, emblème d'association des divinités-mères des deux régions, supérieure et inférieure, ne laissent aucun doute à cet égard. Et ces deux urées ne figurent pas seulement le divin féminin dans ses rapports avec la haute et la basse Égypte, l'orbe qu'ils accompagnent indique quelque chose de tout à fait général. Il est donc permis, à raison de l'idée de divinité-mère qui s'y rattachait, de les considérer comme l'équivalent du partage en deux de l'Omoroka babylonienne. On ne peut, du reste, les faire remonter à l'origine même du symbole de l'Œuf du monde ; il y a évidemment là, en effet, une complication qui n'a pu résulter, à une époque, d'ailleurs, antérieure à l'aryanisme et au sémitisme même, que de la rencontre de deux courants, l'un et l'autre touraniens, le symbolisme du dragon ou serpent céleste, dont la Chine a conservé le souvenir, et celui de la Terre-mère. Peut-être l'orbe du monde n'est-il lui-même ici qu'une substitution à l'œuf originel. L'*ovum anguinum* des Gaulois, dont il est question dans Pline [1], semble autoriser à le conjecturer, à moins qu'on ne préfère voir dans cet « œuf de serpent » une réminiscence de l'œuf d'or du Savitar, qui, d'après Ad. Kuhn [2], ne serait que l'image du disque solaire, image, dans tous les cas, empruntée par les Aryas au symbolisme chthonien et qui confirmerait ce que nous venons de dire de la substitution de l'orbe à l'œuf.

---

1. *Hist. nat.*, XXIX, 12.
2. *Zeitschrift für vergl. Sprachf.*, I, p. 456.

Dans la *Genèse*, la création est donnée aussi comme le résultat de l'incubation des eaux chaotiques par le souffle de Dieu : « La Terre était Tohw et Bohw, et le souffle de Dieu s'agitait sur les eaux. » Le terme de *merakhepheth*[1], employé pour désigner l'action de ce souffle sur l'abîme primordial et traduit dans la Vulgate par « *ferebatur* », dans d'autres versions par « se mouvait » ou « s'agitait », est le participe présent du verbe *rakhaph*, qui signifie « couver », ainsi que, du reste, on peut s'en convaincre en se reportant au chapitre XXXII, v. 11, du Deutéronome, où ce même mot est dit de l'aigle ramassant ses petits sous ses ailes. L'œuf a disparu, il est vrai, mais il reste un souvenir de son partage dans la division du Chaos en deux portions, dont l'une fut le Ciel et l'autre la Terre, exactement ce que produisit la séparation d'Omoroka. D'ailleurs, nous avons vu que la divine pondeuse d'Érech, Um-Uruk, était la même que Thahwath, qui n'est, de son côté, que la forme féminine du mot Tohw, dont la Bible se sert pour désigner le Chaos que couva d'abord le souffle de Dieu et qui fut ensuite divisé comme nous venons de le dire.

En Égypte, les ailes sont un attribut de divinités féminines, mères pour la plupart : Isis, Maa, Maut, Nout. Cette dernière, qualifiée de « grande génératrice des dieux [2] », est la voûte céleste figurée sous forme de pondeuse, avec d'immenses ailes éployées sur l'orbe du monde qu'elle embrasse, comme pour le féconder : image de maternité transportée de la Terre au Ciel. C'est encore une fécondatrice de la nuit et du tombeau, invoquée, dans les hymnes funèbres, comme celle qui peut ramener le mort

1. *Genèse*, I, 2.
2. Th. Devéria, *Papyrus d'Amen-m-Saou*, dans le catalogue des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre, p. 9.

à la contemplation du jour[1]. Et en cette qualité de divinité nocture et infernale, ce qui avait dû être son caractère originel, elle figurait, dans la partie inférieure d'un cercueil de Soutimès, étendant ses ailes pour recevoir le défunt dans son sein[2].

Maut est une mère, ainsi que son nom l'indique : éternelle et incréée, elle était, à Thèbes, associée au dieu Amoun, dont elle fut d'abord la mère, tant que le mâle demeura second, et dont elle devint ensuite l'épouse, quand le mâle s'éleva au rang de principe premier. Un vautour, « symbole de maternité », avançait la tête sur le front de la déesse, dont les ailes de l'oiseau formaient la coiffure[3]. Quant à l'œuf du monde, les Égyptiens en attribuaient le façonnement au dieu Noum, celui que les Grecs appelèrent Chnoumis et Chnouphis. Aussi, une inscription de Philæ, qui ne date, il est vrai, que de l'époque des Ptolémées, le représente-t-elle à la fois comme « celui qui a formé les membres d'Osiris et qui forme les mères, les génératrices des dieux. » Mais si cette dénomination de *Noum*, qui a d'abord désigné littéralement le *principe humide*, principe originairement neutre et ensuite féminin dans la plupart des mythologies, est bien, pour l'idée, sinon dans le mot, ainsi que le dit M. de Rougé[4], une simple forme d'Amoun, il paraît difficile de ne pas le subordonner, lui aussi, à Maut, la mère et l'épouse de ce même Amoun, dont une légende de l'époque de transition dit qu'il était le « mari de sa mère. » Noum, du reste, diffé-

---

1. Th. Devéria, l. cit.

2. Em. de Rougé, *Monuments égyptiens du Musée du Louvre*, p. 107.

3. Em. de Rougé, l. c., p. 122.

4. *Id.*, p. 123.

rait d'Amoun en ce qu'il était encore un dieu infernal [1], ce qui tend à l'identifier, à raison de sa qualité de « formateur », aux divines mères chthoniennes dont il a été question et prouve que nous avons bien affaire ici à une substitution du principe mâle au principe féminin originel.

En Syrie, la mère universelle était également une pondeuse. Entre autres symboles de la déesse d'Hiérapolis, dont le caractère de matrice générale a été démontré, figurait la colombe, qui était, à cause de cela, un animal sacré pour toutes les populations araméennes [2]. A Ascalon, sur la côte de Palestine, il y avait sur Sémiramis une tradition charmante. Sa mère Derkéto, la même que la Tirghata ou Atergatis d'Hiérapolis, l'ayant abandonnée, elle fut nourrie et élevée par des colombes, qui, enfant, la réchauffaient sous leurs ailes et lui versaient goutte à goutte le lait qu'elles allaient dérober chez les bergers du voisinage [3].

Sémiramis était, du reste, elle-même une colombe, symbole qui de la côte syro-phénicienne passa à Chypre et en Grèce, où on le trouve associé à Vénus, encore une des formes de la divine génératrice. Sur les monnaies de Sicyone, la déesse est représentée sous l'image d'une colombe aux ailes éployées, et dans d'autres mythes on la trouve montée sur un char gracieusement traîné par des tourterelles blanches, au milieu d'un cortége de toutes sortes d'oiseaux.

Ce qui montre bien que c'est comme pondeuse surtout que la colombe figure dans tous ces mythes aphrodisiaques, c'est la légende conservée par Nigidius Figulus [3] et Lu-

1. Birch, Gallery, I, p. 9 et suiv.
2. Lucien, *De Dea Syr.*, 14.
3. Schol. dans la trad. lat. des *Phénomènes* d'Aratus par Germanicus.

cius Ampelius[1], suivant laquelle la déesse syrienne, que ces auteurs appellent Vénus, serait née d'un œuf trouvé dans l'Euphrate par des poissons et poussé par eux sur la rive, où une colombe l'aurait couvé.

Un autre symbole de la même Aphrodite, mais cette fois de l'Aphrodite anadyomène, était le cygne :

> Illa quidem monuit, junctisque per aera cycnis,
> Carpit. . . . . .
> Vecta levi curru medias Cytherea per auras
> Cypron olorinis nondum pervenerat alis;
> Agnovit longe gemitum morientis, et albas
> Flexit aves illuc [1].

La preuve que, ici également, le cygne se rattachait à l'idée de ponte, c'est que, dans le mythe de Léda, encore une mère divine, s'il est vrai que dans la langue de la Lycie, d'où ce mythe serait venu, Léda ait voulu dire *mère*, l'épouse séduite met au monde le produit de son adultère sous la forme d'un œuf. Une autre fable, plus caractérisée peut-être, celle de Némésis pondant l'œuf qu'elle avait conçu, comme cane, de Jupiter transformé en cygne, ne laisse aucun doute à cet égard. Némésis était en effet, à l'origine, un des aspects de l'idée contenue dans Aphrodite, sous les traits de laquelle l'art antique l'avait d'abord représentée : mère génératrice, mais plus particulièrement Terre-mère et, comme fille de la Nuit[3], mère chthonienne et infernale. L'image de la cane pondant l'œuf d'où doivent naître les Dioscures, primitivement les rayons de la lumière, comme de la Nuit naît le Jour, est l'équivalent exact de la poule noire.

En tenant compte des enchaînements d'idées que nous

---

1. *Lib. memor.*, II, 35.
2. Ovide, *Métam.*, X, 708 et suiv.
3. Hésiode, Th., 223.

venons d'exposer, on doit donc avoir la raison de ces grottes ,assez nombreuses, encore, où trône le symbole de l'Œuf du monde. Il y a une grotte de l'Œuf dans le bois de la Sainte-Baume. Madeleine était aussi une pondeuse !

CHAPITRE XXII

Ego sum qui sum.
(Exode, III, 14.)

Lorsque les Proto-Sémites rencontrèrent sur les bords du Tigre et de l'Euphrate la dénomination An, cette dénomination était neutre. Ils la respectèrent d'abord dans sa forme primitive, ainsi que semblent le prouver les noms d'Oannès et d'Om-An, formés par eux et dont le premier représente le côté mâle et l'autre le côté femelle du principe générateur. Il n'est pas douteux, en effet, que, dans Oannès, abstraction faite de la terminaison, qui appartient aux Grecs, la diphthongue initiale ne reproduise l'aïn sémitique. Oannès est donc la forme hellénisée du sémite Anu. Quant à Om-An, ce ne peut être que la féminité de ce même principe, exprimée d'abord par un préfixe qui, dans les langues des enfants de Cousch et de Sem, a la signification de « mère ». Ce n'est que plus tard, quand le

côté femelle se fut très distinctement séparé et affirmé, que les Sémites féminisèrent le neutre primitif An au moyen de leur déterminatif de genre *h* ou *th* et que d'An, pour désigner la « Mère », ils firent Anah ou Anath, d'où Ænæa et Anaïtis. Il ressort de là que la dénomination An, ainsi que nous l'avons déjà exposé, du reste, dans les chapitres qui précèdent, a bien réellement une origine pré-couschite. Si elle eût appartenu, en effet, aux langues sémitiques, elle aurait eu un genre quelconque ou, si elle n'avait été qu'adjective, elle ne se fût point féminisée tout d'abord en Om-An, mais sous la forme Anath, qui, bien que très anciennement en usage au nord, à l'ouest et au sud du Sémitisme, n'apparaît que fort tard sur les monuments dans le pays même d'où elle est partie. Les mots couschito-sémitiques propres répondant à l'idée contenue dans le grec *theos* et le latin *deus* sont *El* et *Baal*. Or, ces termes ont chacun un féminin, qui n'est ni Om-Baal ni Om-El. Le féminin d'El, par exemple, quoique rare, se rencontre dans une inscription cunéiforme très ancienne sous la forme *Iltu*[1], dans d'autres, notamment sur des tablettes mythologiques appartenant au récit de la Descente d'Istar aux Enfers, sous la forme Allat[2], et tout autorise à conjecturer qu'Ellotis et Elithya, deux divinités chthoniennes et génésiques, originaires de Crète et étrangères au pur Hellénisme, proviennent du féminin sémitique originel Elath ou Elith. Elath ou Alath, chez les Sémites, n'est pas, du reste, un nom imaginé : c'était la divinité nationale des Nabathéens, chez qui elle passait pour la « Mère des Dieux ».[3] Le Coran la cite comme une

1. *Rawlinson and Norris, Cuneiform Inscriptions of W. A.*, III, 66, recto, col. 5, l. 36.

2. Dans ce récit, Allat figure comme divinité infernale, souveraine de l'intérieur de la Terre. V. Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 83.

3. De Vogué, *Inscrip. nabathéennes*, n° 8.

déesse arabe, en l'associant au dieu El-Aza [1], dont le rôle de générateur nous est connu. Le nom d'Alath entre, d'ailleurs, dans la composition de plusieurs appellations historiques, comme Schalm-Alath, Abd-Allath, Naçr-Allath, Vahb-Allath. Cette dernière était le nom d'un fils de Zénobie, la fameuse reine de Palmyre [2]. Quant au féminin de Baal, rien n'est plus fréquent, dans les auteurs comme dans les inscriptions, que son emploi sous les formes Baalath, Belath, Belith, Baaltis, Beltis, pour désigner la Mère universelle des Sémites ou Vénus orientale.

Les dénominations divines, dans les langues de Cousch et de Sem, ont cela de particulier qu'elles ne déterminent rien de précis, ne désignent par elles-mêmes aucune divinité séparément et peuvent s'appliquer à chacune et à toutes, du moins en principe. Ce ne sont pas des définitions ; car, pour me servir des termes de la vieille École, elles ne sont point réciproques et ne conviennent pas exclusivement au seul défini, *soli definito*. El, Eloah, Allah, Il, Ilou, sont des termes qui désignent la force : on a voulu les rattacher au mot *elah*, qui signifie « chêne », mais, si le chêne a dérivé son nom du qualificatif « fort », on ne voit pas qu'il ait jamais été adoré par les Sémites, à raison de sa force précisément, comme une divinité, bien que plusieurs arbres, notamment le térébinthe, le grenadier, le palmier, le pin et le chêne lui-même, pour des motifs étrangers à l'idée en question, aient symbolisé le Divin en tant que générateur. Baal, Mar, Adon sont, d'autre part, des qualificatifs de souveraineté et veulent dire « maître » ou « seigneur », et Moloch signifie le « roi ». Telles sont les dénominations divines générales communes

1. *Sur.* 53, v. 19.
2. Cf. A. D. Mordtmann, *Eine Republik des orientalischen Alterthums*, III, *Religion der Palmyrener*, dans la *Gazette d'Augsbourg* du 22 février 1874, *Beilage*.

à toutes les fractions de la race sémitique dans l'origine. Or, il n'est pas une seule de ces dénominations qui ne puisse s'appliquer à chacune des catégories divines en particulier ; car, chaque dieu est un « fort », un « seigneur » et un « roi ». Jéhovah lui-même était un El, un Adon, et, au commencement, avant qu'il s'opposât à tous les autres dieux de la même famille et n'accaparât tout le Divin, un Baal et un Moloch : la Bible est pleine des souvenirs de Moloch et de Baal dans Israël, et même dans la tribu éminemment jéhovique de Juda[1]. Le caractère de généralité des dénominations divines sémitiques n'a pas peu contribué à faire généraliser aussi chacun des dieux auxquels elles s'appliquaient, et c'est précisément cette généralisation qui a produit l'illusion du pseudo-monothéisme des Sémites. Chez les Aryas, au contraire, à part le terme de genre pour désigner un dieu, — *deva* (*theos*, *deus*), — chaque divinité a un nom qui lui est exclusivement propre et en quelque sorte personnel ; ce nom est une définition réelle, ayant, à l'origine, le caractère de réciprocité qui constitue une définition rigoureuse. Ainsi, par exemple, Varouna était l'immensité céleste, et le ciel était Varouna; Agni était le feu, et le feu était Agni ; Sourya était le soleil, et le soleil était Sourya ; Indra était l'éther, et l'éther était Indra ; Ouschas était l'aurore, et l'aurore était Ouschas ; Vayou, Roudra, les Marouts étaient autant d'aspects du vent, doux ou tempétueux, et ils n'étaient que cela. Chez les Grecs, les Latins, les Celtes, les Germains, les Slaves, même caractère dans les dénominations divines, quoique l'origine lexique n'en soit plus aussi facile à préciser et que les dénominations elles-mêmes aient souvent beaucoup perdu de leur ingénuité de nature.

Il ressort de ces considérations que les noms des dieux

1. Lév., XVIII, 21 ; XX, 2 et suiv. ; II, Rois, XXIII, 13 ; Jér., XXX, 11, 35 ; Amos, V, 26 ; Hosée, II, 13, 17 ; etc.

sémites ont, beaucoup plus que ceux des dieux aryens, le caractère de transcendance, de force, de puissance morale, ou plutôt extra-physique, et, par conséquent, plus de facilité à s'adapter au surnaturel. De toutes les dénominations divines sémitiques, néanmoins, celles dont la flexibilité s'est le plus étendue sous ce rapport ont été précisément les dénominations dérivées du Chthonisme. C'est même peut-être en partie ce qui explique la fortune de certaines d'entre elles; car, l'idée de cause s'étant irradiée de celle de production et de génération, ce n'a pu être que de là évidemment que les abstracteurs de quintessence ont tiré leur métaphysique. On en a un exemple dans le nom de Jéhovah, entre autres.

Nous avons eu occasion de constater que, avant de prendre tout à fait le dessus en Israël et de s'établir à part, cette dénomination, dont le rôle alla toujours grandissant avec celui de la tribu de Juda, avait longtemps été primée par d'autres, notamment celles d'El-Schaddaï et de Moloch. Or, cette dernière était, ici du moins, comme type de l'idée de cause, un véritable phalle. C'est ce que démontre le passage suivant du prophète Amos : « Maison « d'Israël, m'avez-vous offert des hosties et des sacrifices « dans le désert pendant les quarante ans ? Vous y avez « porté le tabernacle (ou plutôt les « tentes », *sikhoth*) de « votre Moloch, votre idole Khioun[1]. » Ce *moloch* ou « roi » Khioun, en effet, avant de devenir la planète Saturne ou le Très-Haut, à la suite des transformations de l'époque sabéique, fut d'abord une de ces colonnes phalliques dont il a été plusieurs fois parlé dans le cours de cet ouvrage. Le mot répond au latin *erectus*, et il est le même que le grec κίων, dont le sens est identique. On le dérive de la racine sémitique *khoun*, qui signifie « être » et « être debout », *esse* et *stare*. Il avait son symbole dans

1. Amos, V, 25 et 26.

une colonne ou cippe, et ce fut lui qui guida le peuple d'Israël à sa sortie d'Égypte, car il n'est pas possible d'entendre d'un autre que du Khioun du prophète Amos ce fameux passage de l'Exode : « Jéhovah marchait devant « eux pour leur montrer leur chemin, paraissant le jour « en une colonne de nuée et la nuit en une colonne de feu, « afin de leur servir de guide le jour et la nuit [1]. » C'est-à-dire que les Israélites se faisaient précéder de l'image de leur dieu, comme la plupart des peuples de l'antiquité dans leurs expéditions militaires : la bannière pour nos processions et le drapeau pour l'armée sont des restes de cet usage.

Le prophète Amos, dans le passage que nous venons de citer, a un dernier membre de phrase qui, pris pour complément de ce qui précède, en détermine le sens de manière à ne laisser aucun doute sur le symbolisme du *moloch* ou « roi » Khioun. Voici, du reste, tout le verset 26 du chapitre mentionné de ce prophète : « Vous avez porté (dans le désert) les *sikhoth* de votre Moloch, votre idole Khioun, l'étoile de vos dieux » ou « de votre dieu. » Ce dernier sens nous paraît préférable, et c'est même, comme complément de l'idée, le seul qui semble convenir : le pluriel Elohim, — « dieux », — ne serait donc ici encore qu'un pluriel de majesté. Or, le terme employé pour désigner « étoile », dans le texte hébraïque, est *khokhab*, et ce terme est précisément celui qui, dans les tablettes cunéiformes, figure, avec *Ilou*, comme correspondant assyrien de la fameuse dénomination An, de sorte que les *sikhoth* ou « tentes » du moloch Khioun seraient, au fond, les mêmes que les *succoth* de Mylitta, une des formes d'An ou Anah à Babylone ; les mêmes aussi que les *sakœa* d'Anaïtis en Cappadoce, les *sicca venerea* de la sœur Anne à Car-

1. Exode, XIII, 21. Cf., pour le sens de la double colonne, les chap. XV et XX de cet ouvrage.

thage, les scénopégies latines d'Anna Perenna sur les bords du Tibre [1]. L'association des *sukhoth* ou « tentes », singulier *sukhah*, dont le sens de *secreta mulierum*, — τὸ τῆς γυναικὸς, ainsi qu'Hesychius explique le mot σάκκα, — a été précédemment établi, cette association, disons-nous, avec le symbole du cippe ou colonne rappelle exactement celui de la tour et de la main phallique d'Anu surmontant le sacellum chthonien d'Ani. En conservant au pluriel *sikhoth* la signification du singulier « tabernacle », on a encore, avec ce dernier sens, un correspondant du coffre symbolique plaqué d'or, dans lequel était renfermé, comme dans sa propre « tente », ou sur lequel se dressait le cylindre phallique portant gravée et roulée tout autour la loi divine, qui était bien effectivement, du reste, la loi de Khon, le dieu-colonne, en même temps que la loi d'Anu, le dieu turriforme et le législateur divin [2]. L'étymologie donnée par Movers du nom de Sanchoniaton confirme cette dernière partie de notre assertion. Movers, qui ne croit pas à un auteur phénicien du nom dont il s'agit, et qui estime avec raison que les quatre cosmogonies différentes du livre traduit en grec par Philon de Byblos ne sauraient être l'œuvre originale d'un seul et même synthétiste, voit dans ce mot de Sanchoniathon le nom d'un simple recueil ou compilation de dogmes religieux, qu'il décompose ainsi : *San-Khon-Iath* [3], avec le sens de *Somme de la loi de Khon*. La compilation traduite par Philon se composant des traditions, tant bien que mal reliées ensemble, de Sidon, de Byblos, de Tyr et de Béryte, ainsi qu'il est aisé de s'en rendre compte, et ces traditions ayant été prises sur les stèles ou *kiônes* des temples, l'étymologie proposée par Movers répond exactement à un état de choses contre

1. V. chap. V de cet ouvrage.
2. V. chap. IV et V de cet ouvrage.
3. סַן כוֹ יהת Movers, *Relig. der Phœnizier*, p. 99 et suiv.

lequel il n'y a rien à opposer, et a droit, par conséquent, à tous les égards[1]. Dans le sens de « tabernacle », le *sikhoth* du moloch Khioun est l'origine de l'arche d'alliance, où étaient enfermées les tables du Décalogue et qui portait un siége dit propitiatoire, sur lequel trônait Jéhovah entouré d'une nuée[2].

Le nom de Khioun ou Khoun s'offre ailleurs dans la Bible sous la forme ampliative Yakhin[3], qui n'est que l'aspect causatif de ce même Khoun. Or, Khoun répondant aux mots latins *stare* et *esse*, Yakhin doit être rendu par *facere ut stet aut sit aliquid*, d'où le double sens de « colonne » ou « soutien » et celui de « générateur » ou « qui donne la vie », de sorte qu'ici la colonne phallique est tout à la fois le symbole et la chose signifiée elle-même. La première conjugaison ou forme radicale *khoun* ne paraît point, il est vrai, avoir été usitée en hébreu, mais on la retrouve dans un autre dialecte sémitique, l'arabe, avec le sens du latin *stare*, et avec celui du français « être[4] ».

---

1. Id., p. 105 : Ces bétyles ou stèles portant des caractères gravés, que Minucius Félix (p. 2, édit. Ouzel) appelle *lapides effigiati*, sont les pierres ornées de figures, — *eben maskhith*, — que le Pentateuque (*Lévitique*, XXVI, 1, et *Nombres*, XXXIII, 52) défend d'adorer, et les figures sont ces ἱερὰ στοιχεῖα ou « caractères sacrés » dont il est question dans Sanchoniaton (p. 38).

2. *Lévitique*, XVI, 2.

3. I, *Rois*, VII, 21.

4. Dans le *Livre d'Henoch*, chap. 68, au nombre des mauvais anges figure Yekoun, qui n'est autre que le Khoun et Yakhin dont il s'agit ici. Ce dieu, devenu démon, est accusé « d'avoir séduit tous les fils des bons anges, et, les faisant descendre sur la terre, de les avoir poussés à engendrer des hommes ». La tradition, comme on le voit, avait conservé le souvenir de l'idée de génération qui s'attachait à cette ancienne dénomination divine. D'autre part, dans la grande inscription de Khorsabad, au nombre des localités soumises par Sargon, s'en trouve une du nom de Bit-Yakhin, qui dénote la présence, en cet endroit, d'un sanctuaire du dieu Yakhin. Ce pourrait bien être aussi le nom de ce dieu qui entre dans la composition de celui du roi Sargon, qu'on lit aujourd'hui *Sar-Yukhin* dans les inscriptions.

Quant au nom de Jéhovah, nul doute qu'il ne dérive de *hawah,* qui, en hébreu, signifie « être » également et qui n'est, de la sorte, qu'un correspondant de *khoun.* On serait donc autorisé par l'analogie à ne voir dans le redoutable tétragramme des Juifs qu'une forme ampliative du genre de Yakhin. Nous constaterons, du reste, que les deux formes étaient, dans l'origine, des variantes dialectiques d'un même symbolisme.

Les voyelles n'existant pas à l'état défini et certain dans les mots sémitiques, le radical que nous écrivons HAWAH ne figure, dans les langues de Cousch et de Sem, que comme assemblage des trois consonnes HWH. Or, ces trois consonnes, selon qu'on prononce la médiale comme notre *v* ou comme notre fausse diphthongue *ou*, double prononciation qui a réellement existé comme elle existe aujourd'hui encore dans l'alphabet arabe pour cette même lettre, les trois consonnes en question, disons-nous, sont mues et l'ont été, ainsi que de nombreux exemples le prouvent, de différentes manières. Ces modes de vocalisation peuvent être figurés ainsi :

HOUH
HaOUH
HaOH
HeWeH (Heoueh ou Heveh)
HeWaH (Heouah ou Hevah).

La première prononciation, qui entre dans la composition d'un nombre considérable de noms de rois chaldéens des plus anciennes dynasties, est identifiée par les assyriologues aux deux suivantes Haouh et Haoh[1]. Or, Haoh figure dans l'inscription de Borsippa[2], où il est suivi d'un

1. Oppert, *Hist. des empires de Chaldée et d'Assyrie,* passim.
2. Rawlinson et Norris, *Cun. inscript. of W. Asia.,* I, 51, 1, col. 1, l. 2.

déterminatif des plus caractérisques, du nom même de ce dieu Khioun, qui, par conséquent, l'explique et le complète. On a voulu voir ici dans l'association de ces deux termes une sorte de correspondant du *Svayambhû* sanscrit, l' « Etre existant par lui-même [1] », en donnant à l'un, *Haoh*, le sens d' « être », et à l'autre, *Khioun,* celui d' « existant » et même d' « existant *ex se ipso* »; mais, quoique ce genre de vaporisation métaphysique soit assez dans le goût des Sémites, nous ne croyons pas qu'il faille voir dans Haoh-Khioun [2] autre chose, en principe, du moins, que la forme explétive d'une seule et même idée, celle du dieu symbolisé par le cippe, la colonne ou la tour. Il ne serait pas impossible que les abstracteurs théologues eussent dérivé de l'association de ces deux synonymes leur fameuse définition de Dieu : *Ego sum qui sum,* nom que Jéhovah est dit avoir révélé lui-même à Moïse [3]. Quoi qu'il en soit, l'identité originelle des deux dénominations Haoh et Khioun ressort de ce fait, que l'une et l'autre se rattachaient dans le principe au même symbole, celui de la colonne ou tour phallique. Dans un bon nombre d'inscriptions cunéiformes, la tour, dont nous avons démontré la valeur emblématique, est qualifiée de « sanctuaire de Khioun », et, d'autre part, Haoh est souvent figuré sous la forme du poisson, ce qui l'identifie au dieu Anu, l'Oannès des Grecs, et de plus, comme phalle divin ou main d'Anu, il préside aux mariages et à la génération [4].

---

1. Oppert, *Études assyriennes,* p. 24.

2. On le figure aussi dans nos caractères sous la forme *Ao-Kinuo.*

3. אהיה אשר אהיה (Eheyeh ascher eheyeh), Exode, III, 14.

4. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. II, p. 339 et suiv. — Ce savant traduit par « maison éternelle » ce que nous traduisons, nous, par « sanctuaire de Khioun », en conservant à ce dernier mot l'aspect propre qu'autorise à lui maintenir son rôle bien connu de déterminatif de la colonne et tour symbolique. Khioun, avons-nous dit, répond lexiquement au latin *stans*, d'où sa signification de « cippe »

Les deux dernières prononciations, Heveh et Hevah, se se rencontrent, comme dénominations de principes mythiques : 1° dans le nom d'*Evech-oos*, que les historiens anciens identifient avec Nemrod et qu'ils donnent comme le premier roi qui ait régné dans le pays des Chaldéens après le déluge, plus de 36,000 ans avant Jésus-Christ ; et 2° dans le nom de Hevah, la mère originelle de tous les vivants[1]. Le caractère génésique de cette forme divine ressort, d'ailleurs, de l'application qui en fut faite par les Grecs à leur Dionysos ou Bacchus considéré comme dieu générateur : Εὔας Διονυσος, dit Hesychius. Eva et Evohé étaient des termes d'invocation à ce dieu. De là les noms d'*evasmos* et d'*evastès*[2], le premier pour qualifier la vociférération des bacchantes, et le second pour désigner un dévot aux bacchanales.

Jusqu'ici la forme HWH n'a point paru avoir de genre par elle-même : masculine dans *Evech-oos* et dans l'*Eva-s* dionysiaque, elle est féminine dans l'*Hevah* de la *Genèse*. C'était donc bien, à l'origine, quelque chose de neutre sous ce rapport. Nous allons la voir maintenant se spécialiser et prendre le double aspect mâle et femelle, tout en conservant son caractère de symbole de génération.

Un signe du féminin dans les langues sémitiques, c'est l'adformante *t* ou *th*, qui se place avant ou après le mot, suivant les cas. Dans les noms, elle fait généralement l'office de terminaison ou de flexion grammaticale : *ben-t*, « fille », de *ben*, « fils ». Dans les verbes, elle est préfixe aux troisièmes personnes féminines du futur, et suffixe aux

---

et de « colonne », signification certaine, incontestable. Du sens adjectif *stans* ou « étant », M. Oppert a cru pouvoir dériver ceux d'« éternel » et d'« existant *ex se ipso* », qui ne sont que de simples conjectures.

1. *Genèse*, IV, 3 : « Adam appela sa femme Hevah, *parce qu'elle est la mère de tous les vivants.* »

2. εὐασμὸς et εὐαστής.

trois personnes féminines du singulier : *t-ful,* « *elle* fait ou *elle* fera », *faal-t,* « *elle* a fait », du radical *faal.* Originairement, ainsi qu'on le voit pour l'égyptien et pour le groupe lybien, qui appartiennent à la famille pré-sémitique, l'adformante féminine *t* pouvait précéder ou suivre le mot indifféremment ou même le précéder et le suivre tout à la fois : *t-son* ou *son-t,* « sœur », de *son,* « frère » ; *t-akli-t,* « négresse », de *akli,* « nègre ». D'après ces principes, en passant du neutre originel au féminin, la dénomination H W H devait nécessairement devenir T-H W H ou T-H W H-T. Or, c'est précisément ce qui a eu lieu ; cette double forme, en effet, avec le sens de « mère chthonienne et chaotique », se retrouve dans les traditions et les monuments du sémitisme. Damascius cite, d'après Eudème, le nom de *Tauthe* comme celui du « premier principe » et de la « Mère des dieux » chez les Babyloniens [1], et dans un fragment de Bérose, conservé par Georges le Syncelle, la souveraine maîtresse du chaos primordial, dont le corps, divisé en deux, y aurait formé le Ciel et la Terre, est appelée du nom de *Tauatth* [2]. Cette Tauatth porte encore, dans le même fragment, le nom d'*Omorôka,* qui n'est que celui de la « Mère d'Erech », *Om-Uruk,* qualifiée de *Belit-Tawat* dans les inscriptions cunéiformes. L'explétif *Belit* préposé à *Tawat* complète le sens qu'il y a lieu d'attacher à cette dernière dénomination, Belit étant la reine chthonienne et infernale des assises de la Tour symbolique d'Anu, par conséquent une Anah, une Mylitta, reine de la nuit primordiale et souveraine génératrice de toutes choses, « mère de tous les vivants », suivant la glose de la *Genèse* au sujet du nom de Hevah. Il n'est pas douteux, d'après cela, que le mot *Te-Hou,* qui, dans cette même *Genèse* [1], qualifie le chaos, n'ait

1. Dam. *De princip.,* 125.
2. Syncelle, p. 28, B.

été, à l'origine, un correspondant également féminin de *T-Hw-t* et n'ait désigne une Mère chaotique du genre de la *Tavatth* babylonienne.

Quant au masculin, ce n'est guère, pour les noms, dans les langues couchito-sémitiques, que la forme primitive absolue, ce qu'on pourrait appeler le thème, forme originairement neutre, devenue masculine en s'opposant à son dérivé féminin; aussi n'existe-t-il plus de genre neutre dans ces langues. Dans les pronoms et les verbes, néanmoins, notamment aux troisièmes personnes à affixes, le masculin, tiré de l'absolu, s'est spécialisé en une forme dont le caractère de genre ressort de son opposition avec l'affixe féminin. Cette forme est un simple *i* consonne, comme dans *i-qra*, « *il* appelle » : opposée à la forme féminine *te-qra*, « *elle* appelle », elle ne peut être qu'un déterminatif de genre. I et T sont donc ici deux opposés parallèles, qui désignent, celui-ci le féminin et celui-là le masculin. En conséquence, l'état absolu et neutre H W H, que nous avons vu désigner le côté mâle dans Houh, dans Haoh-Khioun et dans *Eva* Dionysos, et le côté femelle dans l'*Evah* de la *Genèse*, s'étant féminisé en T-HWH (Te-hou) et T-HW-T (Tawat, Taautth, Tauthe), cette forme féminine a nécessairement dû s'opposer un masculin I-HWH (Ie-houh, Ia-hweh, Ie-howah). Or, ce masculin a réellement existé comme dénomination divine, et de son association avec Khioun, son explétif, qui était la colonne phallique, ressort naturellement le rapport dans lequel il était originairement tenu à l'égard de Tawat : c'était, lui aussi, un fécondateur mâle, un phalle. On le trouve, sous les formes grecques Ἰαώ, Ἰευώ, Ἴακχος, comme qualificatif de l'Adonis phénicien et de Bacchus Dionysos. Macrobe cite une réponse de l'oracle d'Apollon de Claros, où la forme

1. C. I, v. 2.

Ἰαώ est positivement donnée comme nom de Bacchus et d'Adonis : « Dic omnium deorum supremum esse Iaô, quem hieme Orcum dicunt, ineunte autem vere Jovem, Solem æstate, autumnoque cedente *mollem* Iaô [1]. »

Le texte grec de l'oracle a, pour *mollis,* le correspondant hellénique ἁβρός, qui est dit, en effet, d'Adonis dans plusieurs auteurs classiques [2]. Le même Adonis était encore, comme ici Iaô, qualifié de dieu « suprême » à Byblos et dans le Liban, où il avait le centre de son culte. Nul doute que ce n'ait été « le très-haut », ὕψιστος θεός, de Sanchoniaton et que, en faisant du fleuve Adonis, qui tirait de lui son nom, leur *Nahr Ibrahim* ou « fleuve d'Abraham », les Arabes n'aient pris cette idée du composé *ab-ram*, le « père élevé » ou « très-haut », qu'Hesychius donne comme épithète phénicienne du dieu en question : Ραμὰς, ὁ ὕψιστος θεός. On trouve, d'ailleurs, le nom de Iaô appliqué à Adonis en Chypre : ὁ Ἄδωνις Γαύας παρὰ Κυπρίοις καλεῖται [3].

Quant à l'assimilation de Iaô à Bacchus-Dionysos, elle a été faite de très bonne heure par les Grecs, et cette assimilation est justifiée par l'identité des caractères des deux dénominations, du moins à un moment donné et sous certains aspects de leur développement. Quelle que soit l'origine du Dionysos grec, on ne saurait contester que ce dieu n'ait été un déterminateur mâle de production et de vie dans la nature, un générateur et un phalle : nous l'avons démontré dans un précédent chapitre. Or, Iaô n'était pas autre chose :

---

1. *Saturn.*, I. 18. « De tous les dieux, le plus élevé est Iaô, qu'en hiver on appelle l'Orcus, au printemps Jupiter, le Soleil en été, et au déclin de l'automne le languissant Iaô. »

2. Bion, Idyl., I, 79 : κέκλιται ἁβρὸς Ἄδωνις ἐν εἵμασι πορφυρέοισιν ; — Proclus, *Hymn. au Soleil* : Ἄλλοι δ'Ἁβρὸν Ἄδωνιν ἐπευφήμισαν ἀοιδοί.

3. Tzetzès, *ad Lycophr.*, 831. Γαύας est incontestablement pour Ιαύας. Les deux formes, du reste, se prononcent à peu près de même dans le grec byzantin, qui était celui de Tzetzès.

cela ressort de son association avec Khioun et de tout ce qui a été dit. C'est donc à bon droit que les Grecs l'ont assimilé à leur Dionysos, que, d'ailleurs, ils appelaient aussi Iaô, ainsi que le laisse entendre Cornelius Labeo, cité par Macrobe : *Liber pater et sol Iaô significatur*[1]. Le surnom de *Iacchos* donné à ce dieu doit donc être tenu pour une autre forme de reproduction du sémitique *Iahoh* ou *Ie-houh*, avec articulation gutturale de la forte aspirée finale *h*.

Faut-il s'étonner, après cela, que ces mêmes Grecs aient identifié avec Bacchus-Dionysos le dieu des Juifs? Il y a, dans les *Symposiaques* de Plutarque[2] un passage fort curieux à cet égard, trop caractéristique, d'ailleurs, pour ne pas trouver ici sa place naturelle. La question posée par les convives du banquet est celle-ci : « Quel est le dieu adoré chez les Juifs? » Un de ces convives, Lamprias, venait de dire qu'Adonis était le même que Bacchus, opinion confirmée, avait-il ajouté, par plusieurs cérémonies qui se pratiquent aux fêtes de l'un et de l'autre. Étonné de ce qu'il entendait là, un autre convive, Symmaque, s'écrie : « Comment peux-tu vouloir, Lamprias, que le dieu de ton pays, Evios[3], celui qui incite à fureur les Bacchantes, celui que l'on honore d'un culte où préside la folie de l'ivresse, Bacchus, enfin, soit confondu avec les secrets mystères des Hébreux? Est-il vraisemblable que les deux divinités n'en fassent qu'une? » Méragène intervenant : « Laisse-là Lamprias, dit-il à Symmaque. Moi, qui suis Athénien, je te répondrai en t'assurant que c'est le même dieu. Mais la plupart des choses qui le prouvent ne peuvent être dites et enseignées qu'à ceux qui, chez nous, sont initiés à la *pantélie triétérique*[4]. Toutefois, ce qu'il n'est pas défendu

1. Saturn., 18.
2. Liv. IV, quest. 6.
3. Autre forme de Εὐας. V. plus haut.
4. C'était une fête ou *orgie* qui se célébrait tous les trois ans, ou

d'en dire à des amis, surtout à table, en jouissant des dons de ce dieu, je suis tout disposé à le révéler, pour peu que les convives le désirent. » Tous les convives l'en ayant prié, il reprit : « D'abord, la fête la plus importante des Juifs, leur *pantélie*, se célèbre en un temps et suivant des formes qui répondent au temps et aux formes des fêtes de Bacchus. Ce qu'ils appellent le « Jeûne », ils l'accomplissent au plus fort de la vendange. Ils dressent des tables chargées de toutes sortes de fruits et prennent place sous des tentes et des pavillons faits en grande partie de branches de vigne et de lierre entrelacées : le premier jour de ces réjouissances, ils l'appellent la fête des Tabernacles. Peu de jours après, ils en célèbrent une autre, qui ne saurait plus être regardée comme énigmatique, car elle est ouvertement appelée fête de Bacchus. On y porte en main des rameaux et des thyrses, avec lesquels on entre dans le temple; ce qu'on y fait ensuite, nous ne le savons pas, mais il est probable qu'il se célèbre des Bacchanales, car ils se servent de petites trompettes pour invoquer leur dieu, comme les Argiens aux fêtes de Bacchus. D'autres viennent, qui jouent de la cithare : ceux-ci sont appelés Lévites, nom dérivé de celui de Bacchus Lysios ou plutôt d'Evios [1]... Aux jours de fête, leur souverain pontife sort

---

plutôt au commencement de chaque troisième année, au terme d'un cycle, vers le solstice d'hiver :

> Festa corymbiferi celebrabas, Græcia, Bacchi,
> Tertia quæ solito tempore bruma refert.
>
> (Ovide, *Fastes*, I, 393.)

1. Il pourrait bien se faire que, sans s'en être douté, Plutarque eût réellement mis la main sur la véritable étymologie du nom de Lévite. Le *miçnepheth* ou turban sacerdotal portait gravés sur une sorte de diadème ou lame d'or arrondie autour de la coiffe ces mots : *Kodesch L-Ihwih*, qui signifient : *Consacré à Jehovah*. Il y a lieu de conjecturer, ce nous semble, que le mot *Lewi*, pour désigner un Lévite, a été dérivé de ce composé, dont il serait le second membre. Or, nous avons démontré que *Ihwh* était le masculin de Hwh, d'où le grec *Evios* comme surnom de Bacchus. D'autre part, l'épithète de

coiffé d'une mitre et vêtu d'une tunique de peau de faon lamée d'or, avec une robe descendant jusqu'aux talons et des cothurnes pour chaussure. Il a, suspendues à ces vêtements, de petites clochettes, qui sonnent à mesure qu'il marche [1]. Or, c'est ainsi que chez nous des bruits se font entendre dans les mystères nocturnes de Bacchus et qu'on appelle Chalcodrytes [2] les nourrices de ce dieu. Une autre preuve (de l'identité en question), c'est le thyrse que l'on montre gravé sur la façade et en haut de leur temple, ainsi que les tambourins. Ce sont là des particularités qui ne sauraient évidemment convenir à un autre dieu qu'à Bacchus. »

Amyot, dans sa traduction, trouve naturellement, comme évêque et bon chrétien, que tout ce qui précède, « pour faire accroire que Bacchus était le dieu des Juifs », n'a été « mis en avant que par calomnie exécrable ou par ignorance »; mais il n'en est pas moins vrai que Plutarque n'a rien inventé et que les rapports qu'il indique entre le Jéhowah d'Israël et Bacchus sont rigoureusement exacts. Il aurait même pu ajouter que le cri de *Ia* qui, aux pantélies triétériques, était poussé au milieu du bruit des cymbales [3], rappelait l'*Allelu-Iah* chanté par les Lévites, aux fêtes solennelles, avec accompagnement de trompettes.

λύσιος (*lysios*), appliquée à Bacchus, figure le plus souvent, même dans Plutarque, sous la forme ἰλυαῖος (*l-uai-os*), qui n'est que la transcription grecque de l'hébreu *l-ihwih*. Notre hypothèse écarte, il est vrai, le patronymique Lévi, donné comme troisième fils d'Israël; mais la division en 12 tribus repose sur une donnée astronomique et n'a point de base dans l'Histoire, de sorte qu'il n'y a pas à tenir compte d'un père du nom de Lévi.

1. Toute cette description répond exactement à celle de l'Exode, chap. XXVIII et XXIX. On reconnaît, en effet, dans la mitre le *miçnefeth*, dans la tunique de peau de faon lamée d'or le *khuthoneth taschbeç*, le χιτὼν κοσυμβωτὸς de la Version des Septante, et dans la robe longue le *mĕïl*, traduit dans les Septante par ποδήρης, la *vestis talaris* des Latins.

2. Amyot traduit : *grattans le cuivre.*

3. Creuzer, *Symbolik*, t. III, p. 835.

Plutarque a parfaitement raison de dire, d'ailleurs, que la fête qui se célébrait à la suite de celle des Tabernacles était « ouvertement appelée fête de Bacchus » ; car l'*orgia* bachique des Grecs dérive du composé *Hagh-Iah*, qui signifie « fête de Jéhowah » et désignait tout particulièrement le dernier jour de la fête des Tabernacles ou Succoth. Quant à ces Tabernacles, nous savons quel en était originairement le symbole [1]. Quelque transcendance qu'ait affectée plus tard l'idée de créateur, le Jéhowah biblique ne fut donc bien, dans le principe, « celui qui fait vivre », suivant le sens du mot, que sous la forme de Khioun et comme fécondateur phallique, ce qu'était effectivement Bacchus Dionysos dans la mythologie grecque : Dionysos-Priape à Lampsaque, Dionysos-Phallên à Argos, Dionysos-Enorchès (*testiculus*) à Samos, Dionysos-Chœropsalas (*membrum muliebre titillans*) à Sicyone, Dionysos-Doratophoros *(hastatus)* à Lacédémone, Dionysos-Orthos *(erectus* ou *Khioun)* à Athènes, dans le sanctuaire du Printemps et de l'Automne, Dionysos-Orsigynaix *(mulierem agitans)*, Dionysos-Sykites (le Iaoh des *Succoth* ou Tabernacles), Dionysos-Phleôn ou Phlæos *(valdè fluens)*.

Avant que l'ascétisme prophétique, en Israël, eût, avec le temps et grâce au progrès des mœurs sociales, élevé le générateur au rôle transcendant de créateur, le culte de Jéhovah-Khioun et de ses Succoth répondait lui-même à toutes ses idées : c'était un culte en grande partie orgiastique. Il est dit du roi Josias qu' « il détruisit les « maisons » des *Kedeschim* qui étaient dans le temple de Jéhovah et où les femmes tressaient des tentes pour Ascherah [2] ». Nous savons ce qu'était Ascherah par ce qui a été dit de cette dénomination au chapitre XX de cet ouvrage. Il ne s'agit donc bien évidemment, dans les tentes qu'elles tres-

1. V. chap. III et VIII de cet ouvrage.
2. II, *Rois*, XXIII, 7.

saient, que des Succoth symboliques. Les femmes attachées à ce travail étaient des *Kedeschoth*, comme les hommes qui desservaient le sanctuaire étaient des *Kedeschim*, terme que toutes les versions traduisent par « efféminés » ou « sodomites ». Or, ce nom de *Kedeschim* était précisément celui que les Lévites portaient écrit sur le tour de tête de leur turban. On a prétendu que le culte en question, étranger au pays, y avait été importé par ces Galles errants qui parcouraient la Syrie, en jouant de la flûte, battant du tambour ou agitant leurs crotales, et en mendiant pour la « Mère des dieux »; mais leur établissement dans le temple même de Jérusalem, d'où le roi Ezéchias, à l'instigation du prophète Isaïe, les avait une première fois expulsés et où le roi Manassé, son fils et son successeur, les rétablit, prouve qu'on a affaire ici à une vieille institution et à quelque chose de fixe, comme au sanctuaire d'Hiérapolis, que desservaient des Kedeschim et des Kedeschoth tout à fait semblables. Depuis l'établissement de la royauté, il est vrai, l'influence croissante du prophétisme et la prépondérance de son action sur celle du sacerdoce lévitique avaient singulièrement modifié la physionomie originelle de Jéhovah, qui allait se séparant de plus en plus du Khioun; néanmoins, on peut affirmer que la séparation ne fut complète, dans l'esprit de la nation et dans les pratiques du culte, qu'après l'épurement opéré par les épreuves de la Captivité, d'où Israël ou plutôt Juda sortit transformé et grandi, plus plein de lui-même et plus opposé au reste des nations qu'il ne l'avait été jusque-là. C'est du retour de Babylone, où le malheur n'avait pas peu contribué à former les Juifs à la haine opiniâtre de l'étranger, que datent la transcendance définitive et l'exclusivisme de Jéhovah. Rentré dans ses anciens domaines, le vieux Moloch Khioun y devint, sous la forme décidément arrêtée de créateur surnaturel et unique, en dehors et au-dessus de la nature, le vrai dieu des ba-

tailles, armé en guerre contre tout ce qui n'était pas lui. Il était résolu à vaincre ou à mourir. Il a vaincu, et son triomphe durera jusqu'au jour où son adversaire et son Satan, la Vie naturelle des mondes, aura tout à fait repris le dessus. Ce jour-là nous aurons de nouveau sur notre Terre le règne du Père légitime, de Celui dont nous sommes, non pas les enfants par un simple effet de la grâce, mais la véritable lignée, de cet Éternel « en qui nous nous mouvons et nous sommes. »

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

TOME PREMIER

CHAPITRE PREMIER

QU'EST-CE QUE DIEU? QU'EST-CE QUE LE TOUT?

Le polythéisme ne fut pas une déviation d'un monothéisme primitif. — Ni Dieu ni l'homme n'ont débuté comme le dit la Genèse. — État originel de l'homme et subordination de la notion du Divin à cet état.—Cercle vicieux de la Révélation dans le sens théologique. — Le Divin ne pouvant que répondre à l'état même de l'entendement et à la capacité du sujet, quel a donc été le Dieu de l'humanité primitive. — Océan et les Eaux primordiales. — Varouna. — Le dragon céleste. — Esmoun et Esculape. — Uranus. — Le culte du Ciel en général. — Épisode d'enfance : la Chèvre *crevée*. — La masse indivise du commencement. — Développement graduel par l'analyse. — Le *Pan* et le *Monon*. —Le Thian ou Ciel des Chinois. — Le *Nou*, Océan primordial des Égyptiens. — *Non ego vivo, vivit in me Deus.* Pages 1 à 33.

CHAPITRE II

MEMBRA DISJECTA

Décomposition de la masse indivise originelle par la spécification du Divin, commencement du polythéisme. — *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.* — Explication de cet apparent mystère. — Polythéisme originel des Hébreux. — Les hôtes d'Abraham à Mamré. — Les dieux de l'Ephrathéen Micah. — Les Beith-Elohim. — Commencement de l'exclusivisme de la dénomination de Jéhovah. — Le monothéisme prétendu de cette dénomination n'a pas eu pour origine l'unité du Divin. — Procédé par lequel Jéhovah est arrivé à la transcendance. — Opposition du Divin à lui-même par la création. — Satan. — Les dieux du polythéisme vivent dans la nature. — Division de l'âme de Typhon. — Fatalité du panthéisme à l'origine de la notion du Divin. — Contraste de Jéhovah et du Jupiter de l'École stoïcienne. — Analyse de l'hymne de Cléanthe. — Les dieux du paganisme ne sont que des parvenus : *selecti dii.* — Le dieu créateur, sans borne ni mesure, inconnu des Grecs. — Le prétendu monothéisme des Aryas. — Indépendance du principe naturel de morale. — Aristodique et l'Oracle des Branchides. — Cause de la grandeur de la civilisation et de l'art grecs. — Le Divin inhérent à la nature. — La Sibylle, les Pythies, le Verbe fait chair. — Le vrai Dieu de la race aryenne. Pages 35 à 80.

CHAPITRE III

EX VIRTUTE CAUSA

Les dieux forts. — Début du prêtre comme magicien. — Passage de l'idée de force à celle de cause. — La cause posée d'abord comme principe de production. — La mère universelle. — *Prima deorum Tellus.* — Symboles originels de l'idée de cause ou maternité. — Caractère de neutralité, comme genre, de cette cause à l'origine. — Exclusion de l'énergie masculine. — L'homme

avant l'histoire. — Pas de différence psychologique, dans le principe, entre l'homme et la bête. — Myrrha. — Priorité de la mère sur la femme et l'épouse. — Le père posé après la mère. — Origine du mariage. — Abraham fait passer Sarah pour sa sœur. — Motifs de cette conduite. — Enlèvement de Dina et extermination des Schechemites. — Commencement de la paternité. — L'épouse. — La famille chez les Sémites et chez les Aryas. — Histoire dramatique du lévite d'Ephraïm à Gabaa. — Explication rationnelle de cette histoire. — Les Beni-Iemini ou enfants de la main droite. — La main phallique ou main d'Ani et Anu. — De la dénomination An : neutre, d'abord, puis vierge et prostituée. — Ben-Auni. — De la filiation chez les Sémites. — La tour d'Adar et le tumulus de Rachel à Bethléem. — Preuves de l'hétaïrisme originel tirées du Lévitique. Pages 81 à 129.

CHAPITRE IV

VENUS IN CALAMIS

La spéculation chthonienne a pris naissance dans un milieu où le père n'existait point comme tel. — Cette spéculation n'est pas une pensée aryenne. — Caractères particuliers de notre race. — L'origine du Chthonisme doit être recherché dans un milieu moral plus précoce, et dans un milieu local dont le caractère de la végétation explique tout à la fois la précocité désordonnée de l'homme et la préférence donnée à l'énergie de la Terre sur la puissance du Ciel. — Le Touranisme. — Berceau du Chthonisme en Asie, aux bouches des grands fleuves, entre les 20e et 40e degrés de latitude nord. — Aphrodite dans les marais et dans les roseaux. — Périgyne. — Artémis Ephésienne. — Sainteté des marais. — Le Fong-Chouy chinois. — Les marais de Butos en Égypte. — Artémis *limnœa* et *potamia*. — Le Chthonisme à l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate. — Les Couschito-Sémites. — Leur origine et leurs migrations. — Leur établissement en Babylonie et en Assyrie, où ils se superposent à des populations dites touraniennes. — Les Sémites proprement dits. — Les Phéniciens. Pages 131 à 176.

CHAPITRE V

ANNA MATER

La Mère divine n'était, en Babylonie et en Assyrie, ni accadienne ni couschite d'origine. — De la dénomination AN. — Le double aspect de cette dénomination. — Oman. — Les Sakæa de Zela et de Comane. — Omoroka. — Aphrodite Ænæa. — Oannès. — Anath et Anu. — La prostituée sacrée. — Izdubar. — Nemrod. — Ichtar. — Origine et sens primitif de la dénomination An. — L'Yn et l'Yang des Chinois. Pages 177 à 206.

CHAPITRE VI

VENUS ÆNÆA

An-ki. — An et Énée. — Énos et le tumulus de Polydore. — Les Pénates. — Vesta. — Anios, roi-pontife délien. — Œno, Sperma et Elaïs. — L'oracle de Delphes. — Le sanctuaire de Délos. — Ortygie. — Le Noël d'Hercule. — Dilvun. — Zarfanit. — Énée en Crète. — Le mont Ida. — Cause du départ de Crète. Pages 207 à 233.

CHAPITRE VII

ANNA-DIDON

Vénus Ænæa sur les côtes de la mer d'Ionie. — Les Cabires. — Énée sur la côte sud-ouest d'Italie. — En Sicile. — Le tumulus d'Anchise. — Le Cronos ou Saturne sicilien. — La Vénus d'Eryx. — Les Paliques. — Le dieu Adran. — Énée à Carthage. — Didon. — Astarté *tauropos*. — Tanith. — Élisa. — Anna. — Double aspect de la déesse de Carthage. — Le bûcher symbolique de Didon. — Hermaphrodisme de la Mère divine. — Le Semeion. — Sémiramis. — Sichée comme *hasta pura*. — Association du symbole de la lance avec l'idée aphrodisiaque. Pages 233 à 269.

CHAPITRE VIII

ANNA PERENNA.

Anna Perenna à Rome. — Sa fête des bords du Tibre. — Anna et Mars Gradivus. — Anna-Pornê. — Le double Mars romain. — L'enlèvement des Sabines attribué à l'inspiration de Mars Gradivus. — La danse des prêtres Saliens. — Le double aspect conjugal et hétaïrique de la Mère divine à Rome. — La vieille Anna de Boville. — La progression suivie à Rome par le mouvement social. — Le Palatin et ses traditions religieuses. — L'Aventin comme point de départ de la plèbe. — L'enlèvement des Sabines. — Esogamie et Exogamie. — Le peuple et la plèbe proprement dite. — Romulus et Rémus. — Un document de communaliste. — Mobile de l'enlèvement des Sabines par les plébéiens.

Pages 271 à 332.

TOME SECOND

CHAPITRE IX

AUCTIOR HUMANO VISU

Les premiers éléments ethniques de Rome. — Hétaïrisme de ce premier état social. — Noyau originel de l'Aventin. — Le javelot de Romulus et le cormier sacré. — Le terme et la colonne de guerre. — La cérémonie fétiale. — Les pères majeurs et les pères conscrits. — Fusion des religions patricienne et plébéienne. — Numa Pompilius. — Marcus Curtius. — Decius Mus. — Les sacrifices humains à Rome. — Saturne. — Les *oscilla* et les *ar-*

gées. — Les combats de gladiateurs. — Sacrifice des Vestales. — Le *Forum boarium*. — Metella. — Mucius Scævola. — Le sacrifice du cheval. — Un sacrifice humain sous César. — Législation d'Adrien. Pages 1 à 28.

CHAPITRE X

ANNA CÆCILIA

Progrès de la plèbe à Rome. — Conséquence de ce progrès sous le point de vue religieux. — La Diane de l'Aventin. — Le mythe de Cacus. — Cæculus de Préneste. — Cæca-Vesta. — Anna-Cæca. — Tanaquil. — Priscus. — Anna Prisca. — Caius Gracchus au temple de Diane Aventine. — Furina. — La religion plébéienne. — La Sibylle de Cumes. — Les livres sibyllins. — Les jeux séculaires. — Manius Valerius Tarentinus au *Campus ignifer*. — Explication de son histoire. Pages 29 à 62.

CHAPITRE XI

BACCHANALIA

Les jeux floraux. — Flore. — Introduction du culte de Vénus Érycine à Rome. — Les *Venalia priora*. — La Mère Idéenne. — Cybèle et son origine énéenne. — La pierre sainte de Pessinonte. — Ce simulacre transporté de Pessinonte à Rome. — Claudia Quinta. — Introduction du culte de Cybèle. — Les jeux Mégaliens. — Les thiases bachiques. — Phryné, Glaucothea, Tryphéra, Aristion. — Les orgies de la Grande déesse. — La conjuration dite des Bacchanales. — Histoire de cette conspiration. — Le thiase bachique et le sabbat. Pages 63 à 90.

CHAPITRE XII

MARTHE ET MADELEINE

L'Énéisme en Gaule. — Les Phocéens pré-ioniens. — Leur arrivée

à Marseille. — Protis et Gyptis. — La Marseille sémitique. — Inscription punique découverte dans cette ville. — Colonies marseillaises. — Tours élevées par les Massaliotes et temple à Diane d'Éphèse à l'embouchure du Rhône. — Passage d'Hercule dans le midi de la Gaule. — Le champ de pierres de la Crau. — Notre-Seigneur et Notre-Dame. — Marthe. — Origine de cette dénomination. — Marthe et Marius. — Le sanctuaire de Vauvenargues. — La montagne de sainte Victoire. — La Tour. — Le mythe de Héro et Léandre. — Sainte Marthe à Avignon. — Résurrection d'un jeune homme. — Madeleine. — Le Magdal. — Lazare. Pages 91 à 120.

CHAPITRE XIII

MATER TURRITA

La sainte Baume de Provence. — Saint Maximin. — Les reliques de sainte Madeleine. — *Noli me tangere.* — Le Saint-Pilon de la voie Aurelia. — Symbolisme du nombre cinq. — La Pile de Cinq-Mars. — Substitution sabéique du nombre sept au nombre cinq. — Les sept démons de Madeleine. — Les Sept-Dormants. — Explication de cette légende. Pages 121 à 137.

CHAPITRE XIV

VIENNA CIVITAS SANCTA

Ponticus Belath

Le mont Salomon de Vienne. — Origine sémitique du Salom et sa signification. — Le cap Salomon, Bienna et Bienon, en Crète. — Grands mouvements de Sémites au XVIII^e^ siècle avant J.-C. — Dispersion des Sémites crétois. — Arrivée d'une fraction de ces Sémites en Gaule. — La vierge Vianna. — Les cinq collines de Vienne. — Les trois collines de Marseille. — La tour de Sauve-Terre. — Saint-Sauveur. — Traits de chthonisme nombreux à

Vienne. — L'entrebâillement du sol ou hiatus symbole de la Mère divine. — La Tirghata d'Hiérapolis. — La vierge Vianna fut une Tirghata et, conséquemment, une divinité chthonienne. — Caractère de cette vierge. — La Victoire et Mars à Vienne. — Belathina et Bladina ou Blandine. — Sainte Blandine et le jeune Ponticus. Les martyrs de l'an 177 à Lyon. Pages 139 à 161.

CHAPITRE XV

VIENNA CIVITAS SANCTA

Pontius Pilatus

La tradition de Ponce Pilate à Vienne. — Le puits de Pilate au pied du mont Salomon. — Les monts Pilate. — Pilate rattaché à la dénomination sémitique de Bilath. — Le sens de « puits sacré » de cette dénomination. — Le Belath-Beer ou « Puits de la Dame ». — Bersabée, le « puits des Sept ». — Alliance d'Abraham et d'Abimélech près de ce puits. — Sainteté des puits chez les Hébreux. — Les puits du chapitre XXVI de la Genèse. — Marah et Marath, autre dénomination du puits sacré. — L'Eau amère du désert de Schour. — Aza et Azael. — L'épreuve du chapitre V du livre des Nombres. — Brito-Martis une Berouth-Marth. — Le temple des Cent-Dieux à Vienne. — Symbolisme du Panthéon. — Les sept frères Machabées de la chapelle de Maguelonne à Vienne également. Pages 163 à 183.

CHAPITRE XVI

LE LABYRINTHE

Berouth, l'Astarté de Byblos. — Berouth-Marth. — Le *Lope-rohount* du lac Mœris. — Le labyrinthe de Crète. — Europe. — Ariadne. — Ellotia. — Description du Labyrinthe de Gortyne. — Le mythe de Dédale. — Le Labyrinthe italique ou tumulus de Porsenna. — Le tombeau des Curiaces. — Le tumulus d'Alyattes. — La pyramide de Mycérinus. — Rhodope. — Symbolisme de la pyramide. Pages 185 à 198.

CHAPITRE XVII

LE CENTAURE CHIRON, FAUST ET LES DACTYLES

La grotte symbole de l'initiation à la vie de l'esprit. — *Justitiæ sacerdotes.* — Symbolisme de la main. — La main féminine. — Le tumulus du Daktyle. — Les Erinnyes. — La grotte du Centaure Chiron. — Les Daktyles Idéens. — La légende du docteur Faust. — Le mythe de Gygès. — Le cheval symbole de l'enseignement. — Explication du procédé par lequel le cheval est arrivé à ce symbolisme. — Le mythe des Centaures. — Le Tvaschtr. — Posidon et Déméter Erinnys. — Le mythe d'Œdipe. — Le Dakscha. — Le sacrifice du cheval et Çiva-Mahadéva.

Pages 193 à 225.

CHAPITRE XVIII

NAZARETH ET BETHLÉEM

La conception et la naissance de Jésus rattachées à une grotte. — La grotte de Nazareth et le puits de Marie. — L'Annonciation de l'ange Gabriel. — La conception des frères jumeaux Romulus et Rémus. — Rhéa Silvia et le dieu Mars. — La grotte de Bethléem. — Originairement à Astarté, la Vierge-mère, symbole chthonien. — Rachel la même qu'Astarté. — Le tumulus de Rachel à Bethléem. — Rama un *haut-lieu*. — Le massacre des Innocents.

Pages 227 à 236.

CHAPITRE XIX

IN TRIVIIS VULGATA CORPORA

Le carrefour. — Thamar sur le chemin de Thamna. — Hécate *kourotrophos* des carrefours. — La Çakti de l'Inde. — Hécate « à trois visages ». — La fête de Çakti dans l'Inde méridionale. — Hécate *trivia*. — La croix des carrefours. — *Simulacrum*

Priapi. — Le sacrifice de la poule noire. — Le Mêtroon et le Barathron.—Hermès « devant les portes » et au centre des places. Hermès comme dieu Lunus. — Double sexe de la lune.

Pages 237 à 257.

CHAPITRE XX

ÉSAU ET JACOB

Thamar une kedescha. — L'anneau, le bracelet et le bâton de Juda. L'offrande du chevreau. — Symbolisme du bouc. — Bacchus « Orthos ». — Le bouc Aschima. — Le bouc émissaire. — Seïr et Ésaü. — Semenroum et Usoü. — Les deux colonnes des frères jumeaux. — La colonne de feu et la colonne de nuée. — Israël, le « Dieu vainqueur ». Pages 259 à 269.

CHAPITRE XXI

L'ŒUF DU MONDE

La pondeuse divine. — Omoroka. — Mylitta. — L'Orbe ailé. — L'*Ovum anguinum*. — L'incubation divine dans la Genèse. — La divine pondeuse en Égypte, en Syrie, etc. — Aphrodite anadyomène. — Léda, Némésis. — L'œuf de la sainte Baume.

Pages 271 à 279.

CHAPITRE XXII

EGO SUM QUI SUM

Origine pré-couschite de la dénomination An. — Le passage du masculin au féminin dans les dénominations divines sémitiques.— Elath ou Alath. — Les dénominations divines dans les langues de Cousch et de Sem. — Leur caractère de généralité. — Moloch et Khioun. — Jéhovah. — Origine, sens primitif et transformations successives de cette dénomination. Pages 281 à 300.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01008 8443